المعهد الألماني للأبحاث الشرقية

تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد

تأليف

أبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الصفار البخاري

القسم الأول

تحقيق

أنجيليكا برودرسن

بيروت ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م

توزيع
مؤسسة الريان

تَلْخِيصُ الأَدِلَّةِ لِقَوَاعِدِ التَّوْحِيدِ

النشرات الإسلامية

أسسها هلموت ريتر

يصدرها
المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت
بالتعاون مع جمعية المستشرقين الألمان

ستيفان ليدر و تيلمان زايدنشتيكر

٤٩/١

تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد

تأليف

أبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الصفار البخاري

القسم الأول

تحقيق

أنجيليكا برودرسن

بيروت ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م

المعهد الألماني للأبحاث الشرقية

الطبعة الأولى ٢٠١١ م

طُبع على نفقة
وزارة الثقافة والأبحاث العلمية التابعة لألمانيا الاتحادية
بإشراف المعهد الألماني للأبحاث الشرقيّة في بيروت

في مطبعة مؤسسة البيان، بيروت ــ لبنان

المورع في العالم العربي: مؤسسة الريان

بيروت ــ لبنان ــ تلفاكس: (00961 1) 651327 – 655383 ص.ب: 14/5136 الرمز البريدي 11052020
البريد الإلكتروني: Alrayan@cyberia.net.lb الموقع الإلكتروني: http://alrayanpub.com

محتويات الكتاب

الجزء الأول

باب الكلام

باب تفصيل الإيمان

باب العالِم

باب الصانع

الجزء الثاني

باب الصفات

باب حقيقة الإيمان

باب النبوة والرسالة والولاية والخلافة

باب الآخرة

فهارس الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

١ ـ المؤلّف(١)

في ترجمة الصفّار:

قليلةٌ هي المعلومات حول مؤلّف كتاب «تلخيص الأدلّة لقواعد التوحيد»، حتى في ما يتعلّق بنسبه، تتباين المصادر فيما بينها. فتذكر المخطوطات المؤلّف تحت اسم أبي إسحاق إبراهيم بن إسحاق الصفّار البخاري (لندن، إسكوريال، يال)، أو تحت اسم أبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن أبي نصر الصفّار البخاري (چنكيري/ الديفان)(٢). يُفترض أن يكون الاسم الصحيح لولد المؤلف هو إسماعيل لا إسحاق، إذ إن المصادر القليلة التي تأتي على ذكر الصفّار تدعوه ابن إسماعيل.

وردت الإشارة الأولى إلى الصفّار على يد ماتريدي آخر يُدعى أبا البركات النسفي المتوفى عام ٧١٠هـ/ ١٣١٠م. حيث نقل في كتاب «الاعتماد في الاعتقاد» قول الإمام الزاهد الصفّار في نهاية «كتاب التلخيص»: إنّ رؤية اللاموجود مستحيلة(٣). كما يرد ذكر مؤلّف كتاب

---

(١) راجع أيضاً مدخل أبو إسحاق البخاري الزاهد الصفّار الذي كتبه في: The Encyclopaedia of Islam، الطبعة الثالثة، مجلّد ١.

(٢) راجع حول المخطوطات المستعملة في هذا الكتاب ص ١٧.

(٣) أبو البركات النسفي، كتاب «الاعتماد في الاعتقاد»، المحقّق عبد اللّه إسماعيل، أطروحة دكتوراه، فرانكفورت ٢٠٠٣، ص ٩٩.

«تلخيص الأدلّة» بطريقة شبه تفصيلية للمرة الأولى في كتاب «الجواهر المضيَّة في طبقات الحنفية» لابن أبي الوفاء القرشي، الذي يدعوه أبا إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد بن إسحاق الصفّار البخاري الحنفي(١). ثم بعد فترة وجيزة، يدعوه ابن قطلوبغا، أبا إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن أبي نصر الصفّار(٢). وفي النهاية، يسهب اللكنوي في ذكر نسبه قائلاً: إنّه إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد بن إسحاق بن شيث بن الحكم أبو إسحاق، المعروف بالصفّار، نقلاً عن عليّ القاري، وهو علي بن سلطان محمد الهروي، في كتابه «الأثمار الجَنيَّة في طبقات الحنفية»، حيث يسمّي مؤلّف «تلخيص الأدلّة» إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد بن إسحاق الأنصاري، أبا إسحاق المعروف بالصفّار(٣). يبدو إذاً أن نسب ابن إسحاق، مع أنّه اعتُمد في معجم بروكلمان(٤)، ناجم عن تقليد كتابي بحت خاص بـ «تلخيص الأدلّة».

---

(١) ابن أبي الوفاء القرشي، عبد القدير بن محمد، الجواهر المضيَّة في طبقات الحنفية، حيدرآباد ١٩١٣/١٣٣٢، ١/ ٧٣ ـ ٧٥، رقم ١١؛ كذلك: حاجّي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ١، إسطنبول ١٩٤١، ص ٤٧٢، أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الصفّار البخاري الحنفي؛ وكحّالة، عمر رضا، معجم المؤلّفين ١، دمشق ١٩٥٧، ص١٣: إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد بن إسحاق الصفّار البخاري.

(٢) ابن قطلوبغا، أبو العدل زين الدين قاسم، تاج التراجم، بغداد ١٩٦٢، ص٢٢، رقم ٥٦.

(٣) اللكنوي، محمد بن عبد الحي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، القاهرة ١٩٠٦/ ١٣٢٤، ص٧ ـ ٩.

(٤) ك. بروكلمان، Geschichte der arabischen Litteratur I، لايدن، الطبعة الثانية ١٩٤٣ ـ ١٩٤٩، ص٥٤٨، رقم ٤٢٧.

من الواضح أنّ الصفّار البخاري قد ترعرع في عائلة من العلماء المعروفين في اتباع المذهب الحنفي. كما يذكر اللكنوي، كان أبوه وجدّه وأبو جدّه شخصيات بارزة في سلسلة أعلام الحنفية[١]. يذكر المؤلّف أباه مراراً وتكراراً في «تلخيص الأدلة»، وغالباً ما يدعوه «الإمام الشهيد والدي». كما يُحتمل أن يكون الحاكم الشهيد، الذي يذكره الصفّار بصفته كاتب «مُنتقى»، أباه أيضاً[٢]. يُعزَى لقب «الشهيد» هنا على الأرجح إلى كون الوالد إسماعيل بن أحمد بن إسحاق بن شيث الصفّار قد أُعدم عام ٤٦١هـ/١٠٦٩م بأمر من الخاقان نصر بن إبراهيم[٣]. كما يذكر المؤلّف جدّه أبا نصر الصفّار من حين إلى آخر[٤]. ولكن في ما خلا يوم وفاة الصفّار في ٢٦ ربيع الأوّل عام ٥٣٤هـ/١١٣٩م في بخارى، لا تتوفّر أية تواريخ دقيقة وموثوق بها حول سيرة حياته.

الصفّار: معلّموه وتلاميذه

يغلب الظنّ أنّ بخارى قد شكّلت أيضاً محور الحياة العلمية للصفّار. إذ تذكر المصادر معلّمين من معلّميه مارسا التعليم فيها. لكن

(١) اللكنوي، فوائد ص ٧.

(٢) تلخيص، ص ١٢٧آ/ ١٩ في المخطوط اللندني. تتعلّق إحالة الصفحات فيما يلي بهذا المخطوط أيضاً.

(٣) ابن أبي الوفاء، الجواهر ١، ص ٣٩٥، رقم ٣٣١، وانظر ترجمته في الوافي بالوفيات للصفدي ٢٧/ ٤٩ رقم ١٢.

(٤) مثلاً ص ٧ب/ ١٣، ٣٢، وص ١٠٩آ/ ٨ وما بعده.

الرجل الذي له الفضل الأكبر في تعليم الصفّار هو أبوه نفسه[١]. يروي ابن أبي الوفاء أنَّ الصفّار سمع كتاب «الآثار» للطحاوي المتوفّى عام ٣٢١هـ/ ٩٣٣م، وكتاب «العالم والمتعلّم» لأبي حنيفة[٢] عن أبيه. بينما لاحظ اللكنوي في بادئ الأمر، أنَّ الصفّار تعلّم الفقه على يد أبيه أيضاً[٣]. وأورد بناءً على اقتباس لعلي القاري أنَّ الصفّار سمع، إضافة إلى كتابي «الآثار» وكتاب «العالم والمتعلّم»، كتاب «الكشف في مناقب أبي حنيفة» للحارثي (٢٥٨ ـ ٣٤٠/ ٨٧٢ ـ ٩٥١)[٤] عن أبيه.

هذا ويذكر القاري معلّماً آخر سمع عليه الصفّار كتاب «السير الكبير» لمؤلفه محمد بن الحسن الشيباني، وهو تلميذ أبي حنيفة المباشر، والمتوفّى عام١٨٩هـ/ ٨٠٥م، ويُدعى أبا حفص[٥]. إلّا أن المعضلة العسيرة تكمن في كشف هوية الشخص الذي يتوارى خلف هذا الاسم، المعروف بأبي المعين النسفي المتوفّى عام ٥٠٨هـ/ ١١١٤م. شخصاً يُدعى أبا حفص عمر بن منصور البزّاز البخاري، ويصفه بالفقيه

---

(١) الأمر المثير للشك هو أنَّ أباه قد أُعدم قبل ٧٠ عاماً من وفاة الصفّار.

(٢) بحسب الإسناد التقليدي، إلّا أنَّ المؤلّف الفعلي لـكتاب «العالم والمتعلّم» هو، رغم كل الاحتمالات، أبو المقاتل السمرقندي (المتوفى عام ٢٠٨هـ/ ٨٣٢م). قارن أو. رودلف، Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand، لايدن، نيويورك، كولونيا ١٩٩٧، ص ٤٥ وما يليها.

(٣) اللكنوي، فوائد، ص ٧.

(٤) اللكنوي، فوائد، ص ٩.

(٥) اللكنوي، فوائد، ص ٩.

الأمين[١]. لكن السؤال المطروح هو ما إذا كان أبو حفص هذا أستاذ الصفّار نفسه، علماً أنَّ هذا الاحتمال ليس مستبعداً نهائياً.

بحسب اللكنوي، علّم الصفّار تلامذةً عدة. يذكر بالاسم فخر الدين قاضي خان الحسن بن منصور بن محمود الأوزجندي[٢]. يدعوه ابن قطلوبغا الحسنَ بن منصور الأوزجندي الفرغاني، المعروف بقاضي خان فخر الدين. ويذكر أنَّ أحد معلّميه هو أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن أبي نصر الصفّار[٣]. توفي الأوزجندي بحسب ابن قطلوبغا عام ٥٩٢هـ/١١٩٦م، أي أنَّ الصفّار سمع عليه الكتب في سنّ مبكرة جداً.

مؤلّفاته

خلّف الصفّار مجموعة من المصنّفات، منها حسب معجم بروكلمان، كتاب يُفترض أنّه استعرض فيه أجوبة على مسائل عقائدية[٤]. يذكر المؤلّف نفسه في «تلخيص الأدلّة» كتاباً من تأليفه بعنوان كتاب «الإبانة عن إثبات الرسالات»[٥] زعم أنّه ناقش فيه أهمية

---

(١) النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد، تبصرة الأدلّة، دمشق ١٩٩٣، ص ٣/٨٢١، بحسب أو. رودلف، Al-Māturīdī، ص ١٥٠ ملاحظة ١٨٨، الشخص المعني هنا هو على الأرجح حفيد أبي حفص الكبير المشهور. قد يكون ذلك تفسيراً يشرح حبّ الصفّار للإيراد من أحد كتب ابنه، انظر في ٢، ٢.

(٢) اللكنوي، فوائد ص ٧.

(٣) ابن قطلوبغا، تاج ص ٢٢، رقم ٥٦.

(٤) ك. بروكلمان، انظر الحاشية رقم ٤ ص ٦.

(٥) ص ٢١/آ، ٢٢، ١٢٠/آ ٢٦.

النبوة ووظيفتها. وفي مخطوط ج صفحة ٢٠٦ يردف كتاب «الفصول» على أنَّه عمل من تأليفه، حيث يقول: وقد استقصينا... الكلام في كتاب «الفصول». لا يُعرف حتى الآن أي مخطوط لهذه الكتب، وكذلك الأمر بالنسبة إلى كتاب «السنّة والجماعة» الذي أشار اللكنوي إليه. وقد رُجّح أنَّ هذا الكتاب تناول التعاليم الإسلامية على طريقة أدب العقائد[١]. على سبيل إعطاء مثال على مؤلّفات الصفّار، ويذكر اللكنوي في الموقع نفسه كتاب «تلخيص الزاهدي»، وهو على الأرجح كتاب «تلخيص الأدلّة» نفسه.

بناءً على هذه الوقائع، لا يمكن إبراز الصفّار شخصيةً غير لامعة في تاريخ الفكر الإسلامي. فمن الواضح أنَّ معرفته لا تنحصر بالعلوم الإسلامية بمعناها الحرفي. إذ على سبيل المثال لا الحصر، اقتبس أقوالاً من كتاب جالينوس[٢]، وتبصّر بمقاربات موضوعية في نظرية الثالوث عند اليعاقبة والنساطرة[٣]. ناهيك أنَّه تعمّق في دائرة الماتريدية، كما تثبت ذلك ملاحظة السيوطي في كتابه «تحفة الجلساء برؤية اللّه للنساء»، حيث ينتقد رأي الصفّار فيما يتعلّق بقدرة الملائكة على رؤية اللّه[٤].

---

(١) اللكنوي، فوائد ص ٧.

(٢) ص ٩٨آ/ ١٧.

(٣) ص ٦٢ب.

(٤) السيوطي، تحفة الجلساء برؤية اللّه للنساء، في كتاب الحاوي للفتاوى ٢، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت ١٤١١/ ١٩٩٠، ص ٣٤٨ ـ ٣٥٣ هنا ص ٣٥١. أنا مدينة إلى السيد كلود جيليو من مدينة إكس أنبروفانس في ما يتعلّق بهذه الإشارة إلى السيوطي.

٢ ـ تلخيص الأدلّة لقواعد التوحيد

تاليف الكتاب

بناء على ما تمّت الإشارة إليه، ثبت وجود خمسة كتب على الأقل من تأليف الصفّار، كان «تلخيص الأدلّة» أشهرها على ما يبدو. وهذا الكتاب عبارة عن دراسة مستفيضة أراد المؤلّف أن يعرض فيها عقيدة أهل السنّة والجماعة، ويحصّنها ضد أي انتقاد يمكن أن تتعرّض له، وذلك عبر أدلّة من القرآن والحديث النبوي، إضافة إلى العديد من الشواهد والعبر والحجج المنطقية. وعليه يتّسم «تلخيص الأدلّة» ببعض الخصوصية. فصحيح أنّ المؤلّف يتّبع بالإجمال ترتيب المواضيع المعتمد في معظم المؤلّفات الدينية، مثل الفروض الإبستيمولوجية والأنطولوجية[١] ـ مثل اللّه والإيمان والنبوّة والإسكاتولوجيا (أو علم الأخرويات).

إلّا أنّه يتعمّق في بعض النقاط التي يعتبرها ذات أهمية كبرى. فيعالج بإسهاب أنواع مختلفة من العوارض[٢]. لكن أكثر سمة ملفتة

(١) وضع الصفّار بين هذين البابين خلاصة حول جوهر الإيمان في الإسلام، على أنّه تطرّق فيما بعد إلى ظاهرة الإيمان نفسها.

(٢) قارن بمقالتي *Der Schlaf ist der Bruder des Todes.* Einige Traditionen über Schlaf und Traum und ihre Funktion in der theologischen Argumentation as-Ṣaffār al-Buḫārī's (gest. 534/1139)، في: ك. جيليو، ناغل (الناشران) Das Prophetenḥadīṯ: Dimensionen einer islamischen Literaturgattung. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, I، فرع فيلولوجي وتاريخي، عام ٢٠٠٥ رقم ١، ص ٩٨ ـ ١٠٧.

للنظر في «تلخيص الأدلّة» هي النقاش المستفيض في صفات اللّه الذي يشكّل حوالي ثلث المتن الإجمالي. حيث جمع الصفّار صفات اللّه التي أوردها «الأسلاف»، وهي صفات يسلّم بها، ويريد أن يزيل أي شكٍّ عنها[١]، بحسب الترتيب الأبجدي لحروفها الأولى. بعد صفة المحيي والمميت، أدخل بابين إسكاتولوجيين. وهكذا تجاوز عدد الصفات ١٣٠ صفة، مع أنَّ تلك التي تشتقّ من الجذور نفسها أو ترد في السياق نفسه غالباً ما جُمعت مع بعضها.

حلّل الصفّار كافة الصفات الواردة في لائحة الدمشقي المعروفة[٢]، كما عدّد مجموعة من الصفات الإضافية. وبذلك اتّسم كتاب «تلخيص الأدلّة»، إن من حيث المحتوى أو من حيث التأليف ببعض الخاصيات التي ميّزته بوضوح عن أعمال مماثلة لمؤلفين آخرين ليسوا فقط من الماتريديين.

مصادر الكتاب

يذكر الصفّار في «تلخيص الأدلّة» حفنة من أسماء مفكّرين آخرين، سواء كانوا مفكّرين يستشهد بآرائهم، أو خصوماً يريد دحض طروحاتهم. وخصومه في المرتبة الأولى هم المعتزلة، مع أنّه لا يتناول هذه الفرقة بصورة إجمالية، بل يتطرّق إلى عقائد كل عضو من أعضائها على حدة. كما ينقلب على الأشعري وأتباعه[٣]. وهو أمر

(١) ص ١٠٤ب/٢٧.

(٢) في ما يتعلّق بموضوع صفات اللّه، قارن مع كتاب د. جيماريه Les Noms Divins en Islam، باريس ١٩٨٨، هنا بخاصة ص ٥٦.

(٣) قارن بخاصة مع أو. رودلف، Māturīdī، ص ٣٥٦ وبعدها.

بديهي إذا ما تمعنّا في دراسة تاريخ نشأة الماتريدية. ينطوي الموضوع إذاً على تباينات فكرية إسلامية داخلية. بيد أنَّ المقاطع التي يتطرّق فيها إلى نظريات الفرق الأخرى، مثل الثنوية والطبائعيين، تتضمن مناقشة أقل حدّة. إذ يرى الصفّار في هذا الإطار أنَّ المسألة مسألة إثبات حقيقة الإسلام الإجمالية بحدّ ذاتها على أنّها الدين الكامل والفريد.

يذكر المؤلف مراراً وتكراراً أبا حنيفة بصفته ركيزة بارزة لنظرياته. يتوافق ذلك مع ما يُلاحظ عند العلماء الأحناف الذين حذوا حذو الماتريدي، فآثروا الاستناد إلى أبي حنيفة مرجعية وحيدة لهم لإرساء تفضيلهم الماتريدي على الأشعري، ويشرّعوا تعاليمه الخاصة من الناحية التاريخية[١]. ففي مجمل كتاب «تلخيص الأدلة»، يبرز اسم الماتريدي مرّتين فقط[٢].

شخصيّةٌ أخرى ينقل الصفّار آراءها باستمرار هو أبو العبّاس القلانسي، وهي شخصية ظلّت غامضة في تاريخ الفكر الإسلامي، رغم دراسات د. جيماريه[٣]. يرجّح جيماريه أن يكون كتاباً بعنوان

(١) قارن مع أو. رودلف، Das Entstehen der Māturīdīya، في: ZDMG 147 (١٩٩٧)، ص ٣٩٤ ـ ٤٠٤.

(٢) ص ١٩ب/ ٢٠، و١٢١أ/ ٦.

(٣) د. جيماريه، Cet autre théologien sunnite: Abu l-ʿAbbās al-Qalānisī، في: JA ٢٢٧ (١٩٨٩)، ص ٢٢٧ ـ ٢٦٢، اعتمد جيماريه المخطوط اللندني مصدراً لإعادة جمع نظريات القلانسي. لم أفقه تماماً لمَ عنون هذا المخطوط «تلخيص الأدلة لقواعد العقائد».

«كتاب الشيخين» لابن فورك المتوفّى عام ٤٠٦هـ/١٠١٥م، تمت فيه مقارنة آراء الأشعري والقلانسي، مصدراً للصفّار[١].

لا يذكر المؤلّف صراحة بحثاً مماثلاً. لكنه يعدّد مجموعة من العناوين الأخرى التي غالباً ما يستشهد بها. في ما يلي مجموعة المصادر بحسب ترتيبها في تلخيص الأدلّة:

١ ـ أبو عبد الله ابن أبي حفص الكبير، كتاب «الرد على أهل الأهواء والبدع»، أولاً ص ٥آ/٢٣. يُعد هذا الكتاب الذي يحمل برصيده أحد عشر اقتباساً، أكثر المصادر التي يستشهد الصفّار بها. هذا جدير بالملاحظة، إذ إنّ الفكر الماتريدي لا يخصّ هذا المؤلّف، وهو ابن أبي حفص الكبير المشهور، بأي اعتبار تقريباً. خلا أبا المعين الذي يصفه مرّة واحدة بمحدّث تعاليم أبي حنيفة[٢].

٢ ـ عبد الله الأُستاذ، وهو عبد الله بن محمد بن يعقوب الحارثي، كتاب «الكشف في مناقب أبي حنيفة»، أولاً ص ٦ب/١٩ وما يليها. اقتبس الصفّار أربع مرّات من هذا الكتاب الذي سمعه عن أبيه على ما سبق ذكره أعلاه. يسمي إبن قطلوبغا هذا الكتاب «كشف الأسرار في مناقب أبي حنيفة»[٣].

٣ ـ أبو جعفر الهندواني، «غريب الروايات»، مذكور مرّة واحدة ص ٧ب/٥.

٤ ـ أبو منصور الأزهري، كتاب «تهذيب اللغة»، يرد ذكره أولاً ص

---

(١) المصدر المذكور سابقاً ص ٢٣٤.

(٢) النسفي، تبصرة الأدلة ص ٨٢١/ ٤، ٨ وبعدها.

(٣) ابن قطلوبغا، «تاج التراجم» ص ٣١ رقم ٨٧.

١٧ب/ ١٩. يذكر المؤلّف هذا الكتاب في علم اللغة والنحو ثلاث مرّات، إضافة إلى مرتين تحت عنوان «تهذيب اللغة».

٥ ـ محمد بن الحسن الشيباني، كتاب «الدّيات»، ص ١٨آ/ ٢٦، و١٨ب/ ٦. لا يذكر ابن قطلوبغا كتاباً مماثلاً لكتاب الشيباني[1].

٦ ـ أبو بكر الأنباري، كتاب «الردّ على أهل الآحاد»، ص ١٩ب/ ٤.

٧ ـ محمد بن الحسن الشيباني، كتاب «الجامع الكبير»، ص ٢٠آ/ ٤ ورد ذكره ثلاث مرات.

٨ ـ محمد بن الحسن (وهو الشيباني)، كتاب «السير الكبير»، ص ٢٠آ/ ٤ و ١٠٩آ/ ١٧.

٩ ـ يذكر الصفّار فيما بعد كتابه الخاص، كتاب «الإبانة عن إثبات الرسالات»، ص ٢١آ/ ٢٢، ومرة أخرى ص ١٢٠آ/ ٢٦ تحت عنوان إبانة.

١٠ ـ محمد بن الحسن بن فورك الإصبهاني، كتاب «المقالات»، ص ٢١ب/ ٩ وبعده.

١١ ـ أبو سليمان الخطّابي، «غريب الحديث»، ص ٢٤ب/ ٢٤ وبعده.

١٢ ـ أبو حنيفة، كتاب «العالم والمتعلّم»، أوّلاً ص ٣٠ب/ ٢، ورد ذكره ست مرّات[2]

١٣ ـ أبو بكر الجصّاص الرازي، «أحكام القرآن»، ص ٤٣آ/ ٢٥.

١٤ ـ محمد بن الحسن الشيباني، كتاب «العِتْق»، ص ٥٣ب/ ٢٦ وبعدها. لا يذكر ابن قطلوبغا هذا الكتاب أيضاً.

---

(١) ابن قطلوبغا، «تاج» ص ١٥٩ رقم ٥٤.

(٢) لمزيد من المعلومات حول هوية مؤلّف كتاب «العالم والمتعلّم»، انظر ص٨ حاشية ٢.

١٥ ـ أبو بكر الجصّاص الرازي، «المختصر من تفسير القرآن»، ص ٥٧ب/٣ وبعده.

١٦ ـ أبو جعفر الطحاوي، كتاب «بيان مشكل الآثار»، ص ٦٠آ/ ٨، وص ١٢٢ب/ ٥، ٩.

١٧ ـ ذكر الصفّار ص ٧٧ب/ ٢٠ ـ ٢٥ كتاب «العين» دون الإشارة إلى مؤلّفه.

١٨ ـ أبو حنيفة. كتاب «الفقه الأكبر»، ص ١٩٣آ/ ١٦. مثلما أظهر أو. رودولف[١].

قد يكون هذا النص هو نفسه كتاب «الفقه الأوسط» لأبي مطيع البلخي المتوفى عام ١٩٩هـ/ ٨١٤م، تماماً كما يُذكر كتاب «العالم والمتعلّم» غالباً على أنّه من تأليف أبي حنيفة.

١٩ ـ جالينوس. كتاب «المنيّ»، ص ١٩٨آ/ ١٧.

٢٠ ـ الحاكم الشهيد، «المنتقى» ص ١٢٧آ/ ١٩.

٢١ ـ القتبي، كتاب «المعارف في فصل بدء الخلق»، ص ١١٧ب/ ٢٧ ـ ١١٨آ/ ١.

٢٢ ـ يذكر الصفّار كتاب «الفصول» على أنّه كتاب من تأليفه في مخطوط ج، ص ٢٠٦آ/ ١٥ فقط.

نظراً إلى هذا الغِنَى بالمصادر الأدبية وإلى الإشارات التي لا تُحصى ولا تُعد إلى آراء مفكّرين سابقين، نخلص إلى أنّ «تلخيص الأدلّة» ليس وثيقة مهمة حول التقاليد الحنفية الماتريدية فحسب، إنّما يمكن اعتباره أيضاً مصدراً مهمّاً من مصادر التاريخ الديني الإسلامي

---

(١) أو. رودلف، Al-Māturīdī، ص ٥٧ وما بعدها.

بشكل عام.

المخطوطات:

ترتكز هذه الطبعة لـ «تلخيص الأدلّة» على المخطوطات الأربعة التالية:

(أ) المتحف البريطاني (British Museum) رقم .Add., 27526 (MDLXXVII) 1577، ورمزنا له بحرف اللام (ل).

يضم هذا المخطوط ١٣٠ صفحة، تتألّف كل منها من ٢٧ سطراً. استناداً إلى الصفحة ١آ/١، فإنّ العنوان هو «تلخيص الأدلّة» للإمام الصفّار الحنفي. واستناداً إلى ص ١ب/٣، فإنّ المؤلف هو أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق الصفّار البخاري. لا يزال هذا المخطوط بحالة جيدة، خطّه واضح ومقروء، أمّا التشكيل فيه فنادر. يتّصف هذا المخطوط بحبّ ناسخه للأشكال الناقصة، لا سيما بالنسبة إلى أسماء العلم. أمّا في هذه الطبعة، فتبرز الأشكال كاملةً بما يتناسب مع الاستعمال الحالي، ولكن من دون أن يُشار إليها كل مرّة.

استناداً إلى خاتمة المخطوط، فرغت النسخة في ٢٥ ذي القعدة عام ٨٤٤هـ/ ١٤٨٠م.

(ب) إسكوريال (Escorial)، رقم ١٤٧٢، رمزنا إليه بحرف (آ).

يتألف هذا المخطوط من مئتي صفحة وصفحتين، تحوي كلّ منها ٢١ سطراً. يبدو أنّ الغلاف قد عُنون مرات عدة. وأرى أنّ العنوان هو «كتاب في أصول الأدلة الدينية» تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن إسحاق الصفّار البخاري الشاعر. المخطوط في حالة

جيدة. أما الخطّ فغير متقن، وفي غالب الأحيان تصعب قراءته. كثيراً ما تنقص النقط فيه، والتشكيل نادر أيضاً. من ناحية القراءة، يتطابق هذا النص مع مخطوط (ل). وقد فرغت النسخة عام ٨٨٥هـ/ ١٤٨٠ ـ ١٤٨١م. وهي على الأرجح وبحسب فهرست المخطوطات، منسوخة مباشرة عن المخطوط الأصلي[1]، أعني مخطوط المتحف البريطاني.

(ج) نسخة من مكتبة تركية خاصة، وقد رمزنا إليها بالحرف (ج).

إنَّ هذا المخطوط ملكية خاصة بالبروفسور المتقاعد إرغون قرا في ألديفان/ چانكيري. ترتكز هذه النسخة على نسخة أخرى في مكتبة البروفسور حسن أونات في ألديفان/ چانكيري أيضاً. توفرت هذه النسخة بفضل الدكتور سونميز كوتلو من جامعة (Ankara Üniversitesi/ Ilahizat Fakultesi). عنوان المخطوط هو كتاب «التلخيص في أصول الدين» للإمام الزاهد العالم العلّامة الصفّار البخاري، والكاتب هو أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن أبي نصر الصفّار البخاري استناداً إلى ص ١آ/ ٤. المخطوط بحالة جيدة نسبياً ومقروء بالإجمال. يتألف من ٢٢٢ صفحة، تضم كل منها ١٨سطراً. يظهر ترقيم الصفحات بأرقام مختلفة في أعلاها وأسفلها. يؤثر ناسخ هذا المخطوط أيضاً الكتابة غير الكاملة لأسماء العلم، الأمر الذي لا نشير إليه في حواشي التحقيق. كما يتّصف الناسخ بخاصية أخرى هي محو الألف المقصورة (ى) المتكرّر، في كلمتي «إلى» و«على» على سبيل المثال. هذا ويخلو النص من بدايته

(١) Les Manuscrits Arabes de l'Escurial III.، باريس ١٩٢٨، رقم ١٩٧٢.

إلى نهايته من أي تشكيل.

تجدر الإشارة إلى أنّ نصّ هذا المخطوط بالإجمال يختلف اختلافاً جذرياً عن نصوص المخطوطات الأخرى. ولا يقتصر ذلك على بضع كلمات متفرّقة، بل إنّ جملاً كاملة وفقرات طويلة صيغت صياغة مختلفة تماماً أو أُنقصت أو أُضيفت. يُبرز الثلث الأخير من النص بشكل خاص فروقاتٍ شاسعة منذ معالجة صفة اللّه «النور». هنا يُطرح السؤال ما إذا كانت المقاطع الإضافية من تأليف الصفّار نفسه. فعلى سبيل المثال يصعب التوفيق بين الوصف المبهم لنشأة المسيحية واليهودية ص ٢٠٧ب، وتعليقات المؤلّف الموضوعية والثابتة التي تمّ رصدها. كما استُعملت في غالب الأحيان عبارات تبجيل أخرى، لا سيما «تعالى» بدل «عزّ وجلّ».

لم نشر إلى هذه الفروقات في حواشي التحقيق لأنّها لا تمثل أهمية كبرى للنص بحدّ ذاته. لكن مخطوط (ج) قدّم في الصفحات التالية مقاطع لا يُستهان بها ذات قراءة أفضل، فاعتُمدت في النص الأصلي. تذكّر مقارنة صيغ النص بالإجمال بملاحظات مختلفة دوّنها تلميذان بعد سماع المحاضرة نفسها أكثر مما توحي بأنّها نسخة ثانية عن كتاب واحد محدّد. نستطيع أن نخلص إذاً إلى أنّ هذا المخطوط يرتكز على تقليد خطي مستقل. وقد فرغت هذه النسخة في رجب من عام ٨٦١هـ/١٤٥٧م.

(د) يتواجد المخطوط الأحدث بين المخطوطات المستخدمة في مكتبة (Beinecke Rare Book & Manuscript Library) في جامعة يال، لاندبرغ ٨٩. (رمزنا إليه بحرف ي).

تحمل هذه النسخة عنوان كتاب «تلخيص الأدلّة» للشيخ العلّام العلّامة أبي إسحاق إبراهيم بن إسحاق الصفّار البخاري الحنفي. وهو يتألّف من ٢٢٨ صفحة تتضمن كل منها ٢٣ سطراً. لا يتوفر أي خاتم يتيح تحديد تاريخ المخطوط بدقة. إنّما استناداً إلى الورق المستخدَم، يرجِّح أنَّه يرقى إلى عام ١٨٠٠م[١].

يكتسب هذا المخطوط أهمية خاصة للتحقيق من ناحيتين، أولاً، يؤكّد على صياغة مخطوطي (ل) و(آ)، ما يسوّغ اختيار مخطوط (ل) قاعدة للنص. في المقابل، إن أوجه تطابقه مع مخطوط (ج) مقارنة بالمخطوطين الآخرين نادرة جداً، وتنحصر بالتفاصيل الكتابية. أمّا خاصية هذا المخطوط الثانية والبارزة، فتتمثل بالعدد المرتفع نسبياً للفقرات المسقطة والمتواجدة بين كلمتين متشابهتين. وذلك ناجم من دون شك عن إهمال الناسخ.

٣ ـ مصادر للمقارنة

تتجاوز هذه الطبعة كونها مجرّد نص للمطالعة. فإلى جانب الملاحظات النقدية على النصّ، تبرز ملاحظات أخرى تُقارن فيها أقوال جوهرية منه مع نصوص لمؤلّفين ماتريديين آخرين. ولا تقتصر فائدتها على تحسين فهم النص فحسب. ففي أطر محدودة مماثلة، تتيح هذه الملاحظات توثيق التطور الذي لحق بمواضيع محددة ضمن المذهب الحنفي ذي التوجه الماتريدي. في هذا الإطار، حصرت

(١) ل. نيموي، Arabic Manuscripts in the Yale University Library، نيو هايفن ١٩٥٦، رقم ٨٩.

عملي بمصنّفات محقّقة، إنّما كان «كتابُ الكفاية في الهداية» لنور الدين الصابوني استثناءً على ذلك. فهذا الكتاب حُقّق ضمن أطروحة أُعدت في مدينة أمستردام، ولكنه لم يُطبع بعد. وبالتالي، تم التثبّت من المقاطع المعنية الواردة في المخطوط.

في ما يتعلّق بملاحظات المقارنة هذه، ذُكرت المخطوطات التالية بحسب ترتيبها الزمني:

١ ـ أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، (توفي عام ٣٣٣هـ/ ٩٤٤م)، كتاب التوحيد، المحقّق بكير توبالوغلو، محمد أروچي، أنقرة ٢٠٠٣ (الماتريدي، توحيد).

٢ ـ أبو سلمة محمد بن محمد السمرقندي، (في نهاية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، جمل أُصول الدين، المحقّق أحمد سايم كيلافوز، إسطنبول ١٩٨٩. (السمرقندي، جمل).

٣ ـ أبو اليسر محمد البزدوي، (توفي عام ٤٩٣هـ/ ١١٠٠م)، كتاب أُصول الدين، المحقّق هانس بيتر لينس، القاهرة ١٣٨٣/ ١٩٦٣ (البزدوي، أُصول).

٤ ـ أبو المعين ميمون النسفي، (توفي عام ٥٠٨هـ/ ١١١٤م)، تبصرة الأدلة، ١ و٢، المحقّق كلود سلامة، دمشق ١٩٩٠/ ١٩٩٣ (تبصرة، النسفي).

٥ ـ أبو المعين ميمون النسفي، كتاب بحر الكلام، المحقّق ولي الدين محمد صالح الفرفور، دمشق ١٤١٧/ ١٩٩٧ (بحر، النسفي).

٦ ـ أبو المعين ميمون النسفي، كتاب التمهيد لقواعد التوحيد، المحقّق حبيب الله حسن أحمد، القاهرة ١٩٨٦ (النسفي، تمهيد).

٧ ـ نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي (توفي عام ٥٣٧هـ/

١١٤٢م)، العقائد، المحقّق وليام كورتون في: Pillar of the Creed of the Sunnites، لندن ١٨٤٣ (النسفي، عقائد).

٨ ـ نور الدين أحمد بن محمود الصابوني، (توفي عام ٥٨٠هـ/ ١١٨٤م)، كتاب الكفاية في الهداية، مكتبة جامعة يال، المخطوط رقم ٨٤٩، ص ٥٥ب/ ٢٥٩ (الصابوني، كفاية).

٩ ـ نور الدين أحمد بن محمود الصابوني، كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، المحقّق فتح اللّه خُلَيف، الإسكندرية ١٩٦٩ (الصابوني، بداية).

١٠ ـ حافظ الدين أبو البركات عبد اللّه النسفي، (توفي عام ٧١٠هـ/ ١٣١٠م)، عمدة العقيدة لأهل السنّة، تحقيق وليام كورتون في: Pillar of the Creed of the Sunnites، لندن ١٨٤٣ (النسفي، عمدة).

١١ ـ حافظ الدين أبو البركات عبد اللّه النسفي، كتاب الاعتماد في الاعتقاد، المحقّق عبد اللّه إسماعيل، أُطروحة دكتوراة في فرانكفورت ٢٠٠٣ (النسفي، اعتماد).

٤ ـ ملاحظات على الطبعة

يشكل المخطوط اللندني أساس التحقيق لتلخيص الأدلّة. دُوّنت في الملاحظات النقدية الفروقاتُ القليلة بين مخطوطي (إ) و(ي)، إضافة إلى الاختلافات الكثيرة في مخطوط (ج). وقد اعتُمدت في النص الأصلي حين كان مخطوط (ل) شائباً وغير كامل. كما سبق وذكرنا. لم تتم مراعاة خصائص كل ناسخ وتعابير التبجيل المختلفة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى كتابة الهمزة الخاطئة. فاعتُمدت هنا القواعد الإملائية الحديثة.

يُشار إلى تقسيم النص في المخطوط باستعمال كلمة (فصل) وحدها مرة تلو الأخرى، وترد العناوين الخاصة بها غالباً في الجزء الثاني. اعتُمدت هذه العناوين كافة حرفياً. أمّا بالنسبة إلى تقسيم النص إلى أبواب، وكذلك للعناوين الاعتراضية الموضوعية بين قوسين فهي إضافات اعتمدها المحقق.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

اللَّهُمَّ صلِّ على سيدنا محمَّد[1]، الحمد للّه كما هو أهله[2]، والصلاة والسلام على سيدنا محمَّد رسوله[3] كما هو مستحقه.

قال العبد أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق الصفّار البخاري[4]: بحمد اللّه أبتدي وإياه أستهدي، لما[5] فيه من زُلف العاجل والآجل. قال رضي اللّه عنه[6]: أمّا بعد، فإنّ[7] أحق ما صرفت إليه العناية[8]، وبُلغت في معرفته الغاية، علمُ الدين[9] الذي ارتضاه ربُّ العالمين، وهو دين الإسلام. كما قال[10] عزَّ وجلَّ: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ

(١) (اللّهم... محمّد) ج -.
(٢) (سيدنا... رسوله) ج: رسوله محمد.
(٣) ج: حقه.
(٤) (قال... البخاري) ج: -.
(٥) ج: ما.
(٦) ج: + الشيخ الإمام الزاهد، إمام الشريعة، حجّة الحق على الخلق أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن أبي نصر الصفّار البخاري.
(٧) (أما... فإن) ج: إن.
(٨) ي: الإعانة.
(٩) ج: التوحيد
(١٠) (كما قال) ج: وقال..

دِينًا﴾[١]. وقال أيضاً: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً﴾[٢]، وهو دين الإسلام كما قال تعالى[٣] أيضاً[٤]: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلامُ﴾[٥]، أي[٦] الدين المَرْضي عند اللّه الإسلامُ، لأن الألِفَ واللام في الكلام للمَدْح إذا[٧] خلا الكلام عن المعهود والجنس. وقد قيل: إنَّ العرب إذا أمسّت الحرفَ[٨] مدحاً، أدخلت فيه الألف واللام. قال اللّه تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الخَاسِرِينَ﴾[٩].

ثم الإسلام، يجوز أن يكون أصله من السلامة، من قولهم: سَلِمَ يَسْلَمُ سلامةً، فيكون دين الإسلام[١٠] دين سلامة عن الآفات، عن الإصْر والإغلال والإبدال والإبطال[١١]. ويجوز أن يكون[١٢] من

(١) سورة المائدة ٥/ ٣.
(٢) سورة آل عمران ٣/ ٨٥.
(٣) (ومن. . . تعالى) إ، ل: -.
(٤) ج: - ؛ وبقية المقطع ساقطة.
(٥) سورة آل عمران ٣/ ١٩.
(٦) إ: + إن.
(٧) ي: إذ.
(٨) إ: الحروف.
(٩) سورة آل عمران ٣/ ٨٥.
(١٠) (أصله. . . الإسلام) ج: مأخوذاً من قولهم: سلم اللّه وأسلمه عن الآفات، فيكون هذا الدين.
(١١) (عن. . . والإبطال) إ، ل، ي: -.
(١٢) ج: + مأخوذاً.

قولهم: سلَّم له[١] واستسلم، أي انقاد، فيكون هذا الدين انقياداً[٢] لأمر اللّه تعالى ونهيه وحُكمه، أو[٣] على معنى تأدية الطاعة للّه تعالى على سلامه من...[٤] قال[٥].

ثم قال رضي اللّه عنه[٦]: اعلم أنّ لهذا الدين شرحاً جملة وتفصيلاً ودلائل تزيد المهتدي نور الهدى. فدعاني اعتقادي لهذا الدين، إلى تأليف كتاب في أُصول الدين، ملخّصاً لعبارات[٧] الشيوخ الذين كانوا من أهل هذه الصناعة على مذهب[٨] السنة والجماعة، ملخصاً عن التطويل من غير إخلالٍ بالمقصود[٩]. فأستعين باللّه تعالى على إتمام هذا القصد، واستعصمه من الزلل في القول والعمل[١٠].

---

(١) (سلم له) ج: أسلم له وسلم.

(٢) (فيكون... انقياداً) ج: فعلى هذا يكون هو الدين دين إسلام على معنى أنّه دين انقياد.

(٣) ج: ويجوز أن يكون دين إسلام؛ ي: أي.

(٤) فراغ في الأصل.

(٥) (تأدية... قال) ج: دين إعطاء الحق على سلامة الحال، من قولهم: أسلم إليه وسلَّم إليه أي أعطاه على سلامة الحال.

(٦) (قال رضي اللّه عنه) ج: -.

(٧) ج: بعبارات.

(٨) ج: -.

(٩) ج: + إن شاء اللّه.

(١٠) ج: + إنّه ولي العصمة، وهو المستعان.

[في الاشتغال بالعلم بالله]

وافتتحت كتابي هذا[١] ببيان[٢] وجوب الاشتغال بهذا العلم،
٣ وإبانة فضله[٣][٤]، فقلت وبالله القوة:[٥] لا خلاف بين العقلاء[٦] أنّ
العلمَ صفة مدحٍ، وأنّ الجهلَ صفة ذم، وما من عاقل في السماء
والأرض[٧] إلّا وهو يرغب في اجتناء[٨] صفة[٩] العلم، واتقاء[١٠]
٦ صفة الجهل. وأولى العلوم العلمُ بالله[١١] عزَّ وجلَّ، بالدليل المؤدي

---

(١) ج: -.

(٢) ج: بذكر.

(٣) ج: شرفه وفضله.

(٤) الماتريدي، توحيد ٢١٠، ٥: قال الفقيه أبو منصور رحمه الله، وأصله أن العلم بالله وبأمره عرض لا يُدرك إلّا بالاستدلال... مع ما بيّنا أنّ الضرورة تبعثه على النظر وتدفعه إلى الفكر؛ السمرقندي، جمل ٧، ٩: فاعلم أنّ أصول الدين وأحكامه اعتقاد الصواب، وأداء الواجب، واجتناب المعاصي. ثم لا يوصل إلى القيام بذلك إلّا بالعلم، فصار العلم أوّل فرض يلزم العباد؛ البزدوي، أصول ٣، ١٦: اختلف العلماء في تعلّم علم الكلام وتعليمه والتصنيف فيه، قال بعضهم: يجوز ذلك كله، وهو قول عامّة المتكلمين من أهل السنة والجماعة، وهو قول جميع الأشعرية والمعتزلة؛ النسفي، بحر ٥٦، ٣: ثم اعلم أنّ المناظرة في الدين جائزة.

(٥) إ: التوفيق؛ ج: التوفيق إنّه.

(٦) ج: ذوي الألباب.

(٧) (السماء والأرض) ج: الدنيا والآخرة، وما في الأرض والسماء.

(٨) ي: الاجتناء.

(٩) ج: وصف.

(١٠) ج: إنفاء.

(١١) الصابوني، كفاية ٥٧: فكان هذا العلم من أهم العلوم تحصيلاً، وأحقها تعظيماً وتبجيلاً.

إلى اليقين، على ما قال عزَّ وجلَّ في قصة إبراهيم خليله ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إبراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ المُوقِنِينَ﴾(١).

وتأويل هذه الآية: وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض ليستدل بها، وليكون من المؤمنين. وما كان خليلُ اللّه عليه السّلام في شكٍ من دين اللّه عزَّ وجلَّ منذ خلقه في بطن أمه، وركّب فيه الروح إلهاماً من اللّه عزَّ وجلَّ له ذلك، ولكن اللّه عزَّ وجلَّ(٢) [ل٢آ] أراد أن يجمع له الفضلين، فضل/ علم الإلهام، وفضل علم الدليل. فإنّ مَن ازداد علماً بالحق ازداد يقيناً، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيْمَاناً وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾(٣).

وكان علم أُصول الدين بالدليل المؤدي إلى اليقين كنز العلوم ومعدنها، ومثمر كل فائدةٍ في الدين والدنيا والآخرة. ومَن حُرِم هذا العلم كان مقصّراً في تحقيق معاني سائر العلوم في الفروع، إذ علم الفرع لا يتم إلّا بعد علم الأصل.

وروي عن عبد اللّه بن عمر رضي اللّه عنهما أنّه قال: كنّا نتعلّم التوحيد قبل أن(٤) نتعلم القرآن، وأنتم الآن تتعلمون القرآن ثم تتعلمون التوحيد. وقوله: كنّا، إشارة إلى(٥) نفسه وإلى غيره(٦) من الصحابة.

---

(١) سورة الأنعام ٦/ ٧٥.

(٢) (له... عزَّ وجلَّ) ي: -.

(٣) سورة التوبة ٩/ ١٢٤.

(٤) (قبل أن) ج: ثم.

(٥) (إشارة إلى) ج: حكاية عن.

(٦) ج: وعن غيره.

وفيه إشارة إلى أنّ الصواب ما كانوا[١] عليه. وأراد بما ذكر[٢] من التوحيد: علم أُصول التوحيد بالدليل المؤدي إلى اليقين، لأنّهم قد[٣]
٣ عرفوا توحيد اللّه تعالى، فلم يكونوا محتاجين[٤] إلى تعلّم أصل التوحيد[٥].

ولقد[٦] ذكر[٧] أهل التفسير أنّ عدد آي القرآن ستةُ آلافٍ ومائتان
٦ وستة وثلاثون، وأنّ[٨] الأحكامية منها[٩] نيّف[١٠] وخمسمائة، والباقي
في أدلة التوحيد والأمثال والعبر والقصص والمواعظ[١١]، ومناظرات
الكفار مع الرسل والأنبياء، وحجاج الرسل معهم؛ حتى بلغوا بهم إلى
٩ أن بُهتوا. فلمّا كان ذكر هذا الباب أكثر من أبواب الأحكامية، كان
دليلاً على أنّ هذا الباب أهم، فيكون أفضل، واللّه الموفق[١٢].

---

(١) ج: كانوا هم.
(٢) ج: ذكره.
(٣) ج: + كانوا.
(٤) محتاجون.
(٥) زيادة من ج.
(٦) ج: وقد.
(٧) ي: + بعض أهل.
(٨) ج: والآيات.
(٩) ي: -.
(١٠) ج: سبع.
(١١) (والقصص والمواعظ) ج: والمواعظ والقصص.
(١٢) (معهم... الموفق) ج: مع الكفّار في الدعوة إلى التوحيد أكثر، دل ذلك على فضل هذا العلم على سائر العلوم.

ولقد كره بعضُ أهل العلم الاشتغال بهذا العلم، ونسب[١] من اشتغل به إلى الإلحاد، وكان يتأول حديث ابن عمر على أنّه[٢] كان كذلك[٣] في ذلك الزمان. وأمّا[٤] في زماننا فلا. ولو علم[٥] هذا القائل ما في هذا العلم من الفضل لَمَا[٦] كرهه، لأنَّ[٧] هذا العلم ليس هو إلّا معرفة اللّه[٨] بالدليل المؤدي إلى اليقين. ومن لم يعرف الشيء بدليله، عسى[٩] يقع في ضده، وهل ضلّ مَن ضلّ عن سواء السبيل إلّا بالجهل بدليل الحق؟ ولو لم يكن بهذا[١٠] العلم من الفضل إلّا معرفة اللّه سبحانه بالدليل المؤدي إلى اليقين على ما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَكَذٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوْقِنِينَ﴾[١١]، أراد بالإيقان المبالغة في صفة العلم بإقامة الدليل حتى يصير المعلوم بمنزلة ما تقع عليه حاسة البصر[١٢] لكان كافياً.

---

(١) ج: وكان ينسب.

(٢) ج: + إنّما.

(٣) إ، وفي الأصل: ذلك.

(٤) ج، ي، وفي الأصل: فأمّا.

(٥) ج: عرف.

(٦) (الفضل لما) ج: الفضائل ما.

(٧) ج: أما عرف أن.

(٨) ج: الحق.

(٩) ج: يوماً.

(١٠) ج: لهذا.

(١١) سورة الأنعام ٦/ ٧٥.

(١٢) (أراد... البصر) زيادة من إ.

مع ما في الاشتغال بهذا[١] العلم من الائتمار بأمر اللّه بالتفكير[٢] في أدلّة العقول التي نصبها اللّه عزَّ وجلَّ داعية إلى[٣] الحق بتلك الأدلّة[٤]، والترقّي إلى درجات أكرم اللّه بها عباده العالمين.

كما روي عن[٥] سفيان بن عيينة، عن ابن جريج، عن عطاء عن أبي هريرة رضي اللّه عنه، قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: «إنّ من العلوم علماً كهيئة المكنون لا يعلمه[٦] إلّا العلماء باللّه، فإذا نطقوا/ به لا ينكره إلّا أهل الغِرّة باللّه، إنّ اللّه جامع [ل٢ب]
العلماء يوم القيامة، فيقول: معاشر العلماء، إنّي ما أودعتكم علمي، وأريد[٧] أن أعذبكم، قوموا مغفوراً لكم».

ولقد وقع الاتفاق على أنّ اسم العالِم على الإطلاق، إنّما يقع على الذي علم الحقَّ بالدليل المؤدي إلى اليقين، فيكون المراد من قوله: العلماء باللّه، في هذا الخبر مَنْ هذه[٨] صفتهم. فيجب تعلّم هذا العلم ليدخل في هذه الجملة. ويتعلّم أيضاً تحصيناً لدينه عن اعتراض الشُبَه المُضلّة، ولمعرفة الخروج عنها لو اعترضت، وحذاراً[٩]

---

(١) (الاشتغال بهذا) ج: هذا.
(٢) ي: بالتفكر.
(٣) ج: معرفة.
(٤) (بتلك الأدلة) إ، ل، ي: -.
(٥) (روي عن) ج: روى.
(٦) ج، ي: يعرفه.
(٧) ج: وأنا أريد.
(٨) (من هذه) ج: من هم هذا.
(٩) ي: عذاراً.

عن اعتقاد باطل عند الاستفصال أو عند[١] الاستنصاف عن معرفة اللّه. ويتعلّم أيضاً صيانة لدينه عن طعن الطاعنين الذين لم يعُدوا العلمَ بالشيء علماً به[٢] بغير دليل.

والتأويل الذي تأوّله هذا القائل لحديث[٣] ابن عمر فباطل لا يرضاه عاقل، لأنّ علم التوحيد لا يختص بزمان دون زمان؛ ولا يعقل ذلك إلّا العالمون.

فصل

[في حقيقة الحق والباطل]

ولمّا لم يكن هذا العلم إلّا معرفة الحق بالدليل المؤدي إلى اليقين، لم يكن بد من معرفة حقيقة الحق والباطل، ليُجتبَى الحق ويُتقَى الباطل، فيجتني ثمرة الفوز في الدارين.

[في الحق]

فنقول وباللّه التوفيق: إنّ[٤] الحق اسم لكل ثابت واجب الوجود، والحقيقة ما يرجع إليه حق الأمر ووجوبه. وقد قيل[٥]: إنّ الحق ما تحقّق كونه وصحّ وصفه بالحكمة والحسن. وقيل: إنّ الحق

(١) ج: عن.

(٢) ج: -.

(٣) ج: عبد اللّه بن عمر.

(٤) ج: -.

(٥) (وقد قيل) ج: وقيل.

اسم لكل واقع[١] موقعه الذي هو له، فمن اعتقد شيئاً بحجّة، فقد وقع ذلك موقعه الذي هو له[٢].

والدليل على أنّ اسم[٣] الحق ما بينا، ما روي في الحديث المشهور: «إنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال لحارثة: كيف أصبحتَ؟ فقال: أصبحتُ مؤمناً باللّه حقاً. فقال عليه السّلام: انظر[٤] ما تقول[٥]، فإنّ لكل قول حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟ فقال: عَزَبتُ نفسي عن الدنيا، وأسهرت ليلي وأظمأت نهاري، وكأني[٦] أنظر إلى عرش ربّي بارزاً، وكأنّي أنظر إلى أهل الجنّة يتزاورون، وإلى أهل النار يتعاوَوْن. فقال عليه السّلام[٧]: «أبصرتَ[٨] فالزم». وفي بعض الروايات[٩]: «أصبت فالزم». فالاستدلال[١٠] بهذا الحديث أنّه أخبر عما هو ثابت واجب الوجود، وعمّا تحقّق كونه وصحّ وصفه بالحكمة والحسن، وعما هو واقع موقعه الذي هو له[١١]. فثبت ما قلنا[١٢].

(١) ج: + وقع.
(٢) (فمن... له) إ، ل: -.
(٣) ج: حقيقة.
(٤) ج: انظري.
(٥) ج: تقولي.
(٦) ي: وكأن.
(٧) ج: + من.
(٨) ي: بصرت.
(٩) ج: هذه الرواية.
(١٠) ج: والاستدلال.
(١١) ي: -.
(١٢) ج: بينا.

واعلم أنّ[١] اللّه تعالى أحقّ الحق وأبطل الباطل كما قال: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ﴾[٢]، أراد بإحقاق الحق إظهاره حقاً[٣] بالآيات الواضحة، وأراد بإبطال الباطل إظهاره باطلاً بالآيات الواضحة.

[في الدليل الموصل إلى اليقين]

[ل٣أ] ثم الدليل الموصل إلى اليقين/ على ثلاثة أقسام، منها بديهة العقل، وهي التي يحدثها اللّه تعالى في قلب العاقل[٤] من غير اختياره ولو كره حدوثه، كالمعارف الضرورية، نحو معرفة اللّذّة والألم والصحة والسقم والفرح والغَمّ، وغير ذلك من المعارف التي تحُل بالقلب، فيعرفها العاقل في نفسه وفي غيره نحو خَجَل الخَجِل، وَوَجَل الوَجِل، والنشاط والعلم بوجود نفسه ووجود غيره. ولا يجد سبيلاً إلى نفي ذلك، وهذه المعاني تحدث عن حسٍّ سليم.

ومنها المعارف الخبرية عند تواتر الأخبار، نحو الإخبار عن البلاد النائية والقرون السالفة، وهي من جملة الضروريات.

ومنها المعارف بأمر الدين، وهذه المعارف الدينية مكتسبة أي مستجلبة بالنظر والاستدلال. فكانت[٥] المعارف النظرية مفارقة

(١) ج: بأن.

(٢) سورة الأنفال ٨/ ٨.

(٣) ج: باللطف.

(٤) (وهي... العاقل) إ، ل، ي: -.

(٥) ج: هذه.

للضروريات، ولا تكون معرفةُ اللّه ضروريةً في الأصل، لأنّه وقع التكليف بمعرفته على الدليل المؤدي إلى اليقين، لا على الضروريات كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾[١].

والدليل المؤدي إلى اليقين إمّا عقلي أو[٢] سمعي، ومدلولات العقل على ثلاثة أقسام واجبٌ كالاعتراف بصانع العالَم، ومنفيٌّ كالكفر، وجائزٌ مستوي الطرفين في الإمكان وجوباً وسقوطاً كالعبادات. وحظ العقل في مستوى الطرفين التوقف حتى يرد السمع، ثم مساعدته[٣] على الوجه الذي يرد. فالعقل في نوع من العلوم متبوع، والسمع تابع، والسمع في نوع من العلوم متبوع والعقل تابع له. وذلك فيما هو مستوى الطرفين في الإمكان. ولا يستغني السمع عن العقل، لأنّه لا يُعرَف السمعُ الصحيحُ إلّا بالعقل.

ويجوز أن يصير العلم النظري ضرورياً بإلهام من اللّه تعالى، بأن يُحدث اللّه في القلب علماً، كما أحدث في آدم صلوات اللّه عليه، وكما يحدث في قلب بعض النّاس بأوزان الشّعر والألحان في الصوت، وكما يحدث في الحيوانات[٤] ببعض مصالحها.

ولكن هذا العلم يكون في بعض الخلق دون البعض، فلا يجوز

(١) سورة الأنعام ٦/ ٧٥.

(٢) ج: وإمّا.

(٣) ج: المساعدة.

(٤) ج: الحيوان.

تعليق التكليف بالعلم عليه، لأنّ الدعاوى في ذلك متكافئة، لأنّه يجوز أن يدّعيَ كل إنسانٍ إلهاماً على خلاف إلهام صاحبه، فلا يظهر الحق بذلك. فلا جَرَم وقع التكليف على الدليل المؤدي إلى اليقين.

وكذلك لا يجوز أن يقع التكليف على التقليد في الأصل، لأنّ الدعاوى في التقليد متكافئةٌ أيضاً. ألا ترى أنّ عابد الوثن يدّعي تقليد أسلافه، وكذلك اليهودي والنصراني؟ وكل فريق يدعى أنّ الفريق الآخر على الضلال، فلا يظهرُ الحقُّ بالتقليد، بل بالوجه الذي بينا من الدليل المؤدي إلى الحق.

[ل٣ب] ومن عرف الحق/ بأي وجه كان، فإنّه يكون عارفاً به، وإن لم يعرف الدليل. هذا مذهبُ أبي حنيفة وأصحابه، ومذهب السلف الصالح من الصحابة والتابعين، لأنّ معرفة الدليل لا تُغير ما عُرف بغير دليل. فيتضمن معرفتُه ما عرف بغير دليل جميعَ ما يعرف بالدليل، إلّا أن يعتقد ما يخالف الجملة. فحينئذ يصير كافراً للحال، ولا يظهر بذلك أنّه كان كافراً في الزمان الماضي، لأنّه لم[1] يخطر بباله في الزمان الماضي ما يخالف الجملة.

ودليل ذلك قوله عليه السّلام: «قولوا لا إله إلّا اللّه تفلحوا»؛ رواه أبو حنيفة رضي اللّه عنه. وفي الحديث المعروف، قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «أُمرت أن أُقاتلَ الناس حتى يقولوا لا إله إلّا اللّه» الحديث إلى آخره. فقد جعلهم مؤمنين بهذا القول من غير[2] تصديق

(١) ي: لا.
(٢) (من غير) ج: عن.

القلب، ولم يشترط معرفةَ الدليل ولا معرفة التفاصيل. فدلّ أنّ مَن عرف الحقَّ من أي وجهٍ عرف، كان عارفاً بالحق، لكن جعل الدليل طريقاً إلى معرفة الحق. فيجب معرفة الدليل واتباعُه، ولا يجوز التوقف إلى[1] أن يعرّفه اللّه إلهاماً؛ لأنّ التكليف لم يقع عليه.

[في دلائل الكتاب]

والدليل على وجوب تعلم هذا العلم الكتابُ والسنة واتفاق كثير من السلف الصالح عليه. أمّا الكتاب فقوله عزَّ وجلَّ: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾[2]، وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا. . . الآية﴾[3]، وقوله: ﴿أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[4]، إلى قوله: ﴿سُطِحَتْ﴾[5]. أشار عزَّ وجلَّ في هذه الآيات إلى النظر في الدلائل التي نصبها والنظرُ[6] الإقبال نحوها، إمّا بتحقيق[7] العين فيها[8]، وإمّا بالفكر من جهة تدبير صانع العالم.

---

(١) ي: على.

(٢) سورة الأعراف ٧/ ١٨٥.

(٣) سورة ق ٥٠/ ٦.

(٤) سورة الغاشية ٨٨/ ١٧.

(٥) سورة الغاشية ٨٨/ ٢٠.

(٦) ي: + إلى.

(٧) ي: تحليق.

(٨) ج: فيه.

وقال أيضاً: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقّ﴾(١). وقال: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوْا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا...﴾ الآية(٢). وقال عزَّ وجلَّ: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾(٣).

اللّه عزَّ وجلَّ أمر رسوله بدعوة الخلق إلى سبيل اللّه بما ذكر(٤). واختلفت العبارات في معنى الحكمة، والقول الذي يجمع تلك الأقوال أن يقال: الحكمة عبارة عن علم مخصوص، وهو العلم الذي يلازم(٥) العالم به العدل في غاية الإحكام، يقال(٦): حكم يحكم حِكمة وحُكماً، والحكمُ الحكمة أيضاً.(٧) كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَآتَيْنَاهُ الحُكْمَ صَبِيّاً﴾(٨) أي الحكمة. والحكمةُ(٩) أيضاً فَصْل المنازعة بالعدل، كما قال عزَّ وجلَّ ﴿وَآتَينَاهُ الحِكْمَةَ وَفَصْلَ(١٠) الخِطَابِ﴾(١١).

(١) سورة فصلت ٤١/ ٥٣.
(٢) سورة الحج ٢٢/ ٤٦.
(٣) سورة النحل ١٦/ ١٢٥.
(٤) (بما ذكر) ي: -.
(٥) ي: يلائم.
(٦) ج: فقال.
(٧) ج: كما.
(٨) سورة مريم ١٩/ ١٢.
(٩) ي: + والحكمة.
(١٠) (المنازعة... وفصل) ج: -.
(١١) سورة صٓ ٣٨/ ٢٠.

فأمّا الموعظة الحسنة، فالصرف عن القبيح من طريق الترغيب و/الترهيب، وتليين القلوب بالخشوع، وأمّا المجادلة فهي مفاعلة من [ل٤آ] الجدل وهو الفتل الشديد، وهي مقابلة الحجة بالحجة، وفتل[١] كل واحد من الخصمين خصمه إلى رأي نفسه. والحسن في المجادلة أن يكون بالرفق مع نصر الحق، والأحسن أن يكون على وجه يستحق الحمد.

والإحسان نوعان أحدهما إحسانٌ في الفعل فقط، والآخر إحسان إلى الغير بما يستحق الحمد. فدلّت هذه الآية على تعلّم هذا العلم ليتمكن من دعوة الخلق[٢] إلى سبيل اللّه عزَّ وجلَّ على الوجه المأمور به، واللّه[٣] المستعان.

ولقد علّم اللّه في القرآن وجوه الرد على أهل الضلال، فقال في الرد على المجوس والثنوية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٤]، أشار إلى نفي الشركة عن ملكه بألطف إشارة وأوجز كلام. وذلك أنّه لو كان عدداً، لتمانعا بوجودهما استخلاصاً للإلهية لنفسه دون الآخر، وإذا تمانعا بوجودهما[٥] لم يكونا فلا تكون السماوات والأرض، لأنّه لا مصنوع إلّا بصانع، ولا بناء إلّا ببانٍ، ولا كتابة إلّا بكاتب. ولو توافقا فإن كان التوافق عجزاً عن المنع، فالعاجز لا يصلح إلٰهاً، وإن

(١) ج: قيل.
(٢) كذا في ج، وفي الأصل وي: الحق.
(٣) سقطت من الأصل. واستدركت من ي و ج.
(٤) سورة الأنبياء ٢١/ ٢٢.
(٥) ج: لوجودهما.

كان كل واحد قادراً على منع الآخر، كان كل واحد منهما مقدور الآخر، ولا يصلح المقدور إلٰهاً للعالَم.

ولأنّ الإلهية تقتضي وصف الكمال في القدرة. والكمال في القدرة أن يكون كل ما سواه مقدوره، فلو كان عدداً اقتضى أن يكون كل واحد منهما مقدور الآخر، ولا يصلح المقدور إلٰهاً[١]. ولمّا تمانعت[٢] الشركة في الإلهية لم يكن عدداً فلا تكون السماوات والأرض؛ ولمّا كانت السماوات والأرض والتدبير فيهما متسق، دلّ ذلك على أنّ خالق السماوات والأرض وخالق كل شيء واحد منفردٌ[٣] بالقدرة والعلم والحكمة.

وقال في الرد على من ادّعى قدم النور والظلمة ﴿الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذي خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالأرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّوْرَ﴾[٤]. والظلمة والنور[٥] يعتريهما الوجود والعدم، فلا يكونان قديمين، فاقتضى تغير حالهما في الوجود والعدم جاعلاً[٦] جعلهما لا يعتريه الأحوال، فلا تقترن[٧] إليه الأشكال.

---

(١) (للعالم... إلٰهاً) ي: -.

(٢) ج: استوت.

(٣) ج: متفرد.

(٤) سورة الأنعام ٦/١.

(٥) (والظلمة والنور) ج: إنّ النور والظلمة.

(٦) ج: على جاعل.

(٧) يقترن.

وقال في الرد على الأفلاكيين من أهل التنجيم: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾[١]. وقوله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً﴾[٢]، إلى قَوْلِهِ: ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[٣]. بيّن بما ذكر من الانتقال من حال إلى حال، أنّ الفلك لا يجوز أن يكون صانع العالَم ومدبّر العالم، لأنّ المنتقل من حال إلى حال مسخّر من ينقّله من حال إلى حال، والمسخّر/ عاجز، ولا يصلح العاجز[٤] إلٰهاً. [ل٤]

وقال في الرد على مَنْ أنكر البعث، فقال: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[٥]، ثمّ رد إلى المشاهدة أن أنكروا الإنشاء الأوّل، وادعوا التوليد ومالوا إلى القول بالهيولى ﴿الَّذي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً﴾[٦] أي أن الضدّ لا يتولد من الضد. فدلّ[٧] النّار مما ذكر على أنّ لها منشئاً أنشأها إنشاءً، لا على سبيل التوليد[٨] كما يقولونه.

وقال في الرد على أهل الطبائع: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ﴾[٩] أي لا يصحّ أن يكون الإنسان جعلته طبيعة النطفة، لأنّ

---

(١) سورة الأنعام ٦/ ٨٣.
(٢) سورة الأنعام ٦/ ٧٦.
(٣) سورة الأنعام ٦/ ٧٩.
(٤) (ولا . . . العاجز) ج: والعاجز لا يصلح.
(٥) سورة يس ٣٦/ ٧٩.
(٦) سورة يس ٣٦/ ٨٠.
(٧) ج: + حصول، وفي ي: حصر.
(٨) ي: تولد.
(٩) سورة يس ٣٦/ ٧٧.

النطفة لم تكن فكانت فتكون تحت تصريف مكوّنها[١] كيف ما كانت، فلا تنفرد بنفسها تصرّفاً وتصريفاً.

وقال في الرد على مَن أضاف الخلق إلى نفسه أو ادّعى ٣
الحُدوث جُزافاً واتفاقاً[٢] فقال: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ
الخَالِقُونَ﴾[٣]، أي أنَّهُم لم يخلقوا جزافاً، لأنّه لا يوجد في العالم
بناءٌ[٤] بلا بانٍ جزافاً، ولا كتابة[٥] بلا كاتب، ولا حدث[٦] بلا ٦
محدث. فكذلك حال الإنسان. ومن ادّعى الجزاف في البناء والكتابة
والحدث كان مجنوناً أو متجاهلاً. ثمّ[٧] قال: ﴿أَمْ هُمُ الخَالِقُونَ﴾.
نفى أن يكونوا خالقين لأنفسهم[٨]، لأنّهم عاجزون عن خلق مثلهم[٩] ٩
في حال وجودهم وكمال قواهم[١٠]. فكيف يتصور أن يكونوا خالقين
لأنفسهم في حال عدمهم[١١]؟

(١) إ. ملكوتها.
(٢) ج: وإيقافاً.
(٣) سورة الطور ٥٢/ ٣٥.
(٤) ج: + جزافاً.
(٥) ج: + جزافاً.
(٦) ج: + جزافاً.
(٧) إ: قد.
(٨) (نفى... لأنفسهم) ج: أي لم يخلقوا أنفسهم.
(٩) ج: مثل أنفسهم.
(١٠) (وكمال قواهم) ج: -.
(١١) (يتصور... عدمهم) ج: كانوا قادرين على خلق أنفسهم في حالة العدم.

وقال في الرد على مَن ادّعى الاستغناء بنفسه عن غيره: ﴿أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ المُسَيْطِرُونَ﴾[1].

وقال في الرد على الكهنة الذين كانوا يدّعون الاستماع إلى الوحي: ﴿أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ فَلْيَأْتِ مُسْتَمِعُهُمْ بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾[2].

وقال في الردّ على مَن ادّعى أُنوثة الملائكة: ﴿أَمْ خَلَقْنَا المَلائِكَةَ إِنَاثاً وَهُمْ شَاهِدُونَ﴾[3].

وقال في الردّ على مَن ادّعى له[4] البنات: ﴿أَمْ لَهُ البَنَاتُ وَلَكُمُ البَنُونَ﴾[5] أي صاحب البنين أعلى كلمةً من صاحب البنات، وأنّهم يستنكفون من البنات، وكيف يضيفونها إلى اللّه عزَّ وجلَّ؟ بيّن بهذا غاية جهلهم فيما وصفوا اللّه به بما لا يليق به.

ولمّا[6] قالوا لرسول اللّه: إنّ ربّك من أي شيء هو؟ فأنزل اللّه: ﴿قُلْ هُوَ اللّه أَحَدٌ...﴾[7] إلى آخر السورة. ولمّا قالوا: وما الرحمٰن؟ فأنزل اللّه: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَّمَ القُرْآنَ خَلَقَ الإِنْسَانَ عَلَّمَهُ البَيَانَ﴾[8].

(١) سورة الطور ٥٢/ ٣٧.
(٢) سورة الطور ٥٢/ ٣٨.
(٣) سورة الصافات ٣٧/ ١٥٠.
(٤) إ: -.
(٥) سورة الطور٥٢/ ٣٩.
(٦) ج: وكما.
(٧) سورة الإخلاص ١١٢/ ١..
(٨) سورة الرحمن ٥٥/ ١ ـ ٤.

ثمّ وعد لرسوله[١] أن ينزل له جواباً عن كل سؤال سألوه، جواباً شافياً فقال: ﴿وَلا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إلّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وأَحْسَنَ تَفْسِيراً﴾[٢].

ثم أمر رسولَه بالبيان بما أنزل عليه من النور[٣] والبرهان، فقال: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إلّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾[٤]، [ل٥آ] ولا شكَّ أنَّ البيان عند الاختلاف لا يكون إلّا بالحجاج على وجه/ الإلزام والإرشاد، لا بالإعراض عن الجواب، إذ في[٥] الإعراض عن الجواب تنفيرُ الخلق عن الرشاد.

[في دلائل السنّة]

وروي عن علي بن أبي طالب وابن مسعود أنَّهما قالا: كُنَّا إذا تعلّمنا عشر آيات لم نتجاوزها حتى نعلم بما[٦] فيها. فيدخل في هذا العلم بالحلال والحرام وعلم التوحيد. وقال الحسن البصري: ما أنزل اللّه آيةً إلّا وهو يُحِبُّ أن يَعلم العبادُ ما عنى بها. فثبت بما ذكرنا أنّ اللّه لم ينزل الآيات لتعطل، بل ليتفكر فيها على ما نصّ عزَّ وجلَّ على الأمر بالتفكّر فيها في آي من القرآن ليعلم وجوهها.

(١) ي: رسوله.
(٢) سورة الفرقان ٢٥/ ٣٣.
(٣) (عليه... النور) ج: من الأمور.
(٤) سورة النحل ١٦/ ٦٤.
(٥) ج: -.
(٦) ج: ما.

فكيف يجوز الإعراضُ عن علم أصول الدين؟

وقد روي في الخبر المشهور عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال[١] في وصف الدجّال[٢]: «إنّه كذاب[٣] وإنّه أعور؛ وإنّ ربكم ليس بأعور». فقد بيّن الجواب عن كلام الدجّال في دعواه[٤] الإلهية، والخروج عما يورده[٥] من التلبيسات والضلال. وقد روي من هذا الجنس أخبار كثيرة.

وعن أبي بكر الصدّيق، أنّه لمّا جاءه وفد بني حنيفة بعدما فرغ من قتال مسيلمة الكذاب[٦] فقال لهم: ويحكم أين ذُهِبَ بعقولكم؟ قالوا: عفواً يا خليفة رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم. فقال: على ذاكم. قالوا[٧]: كان يقول: نزل عليّ من اللّه سورة. فقال[٨]: وما هي[٩]؟ قالوا: والعاجنات عجناً، والطاحنات طَحْناً، وذكروا أشياء كثيرة من الخرافات. فقال أبو بكر رضي اللّه عنه: واللّه ما خرج هذا[١٠] من آلٍّ،

(١) (أنّه قال) إ، ل، ي: -.
(٢) ي: الرجل.
(٣) ج: كذا وكذا.
(٤) ج: دعوة.
(٥) ج: يرونه.
(٦) ج: -،.
(٧) ج: فقالوا.
(٨) ج: قال.
(٩) الأصل: هيه.
(١٠) (ما... هذا) ج: إنّ هذا الكلام لم يخرج.

أي من عند[١] اللّه؛ أشار إلى أن افتتانهم[٢] لترك التأمّل بالعقول. ولو تأملوا أدنى تأمل علموا أنّ ذلك ليس من اللّه عزَّ وجلَّ. وقد روي عنه مثل هذا الاحتجاج في هذا الباب ما يطول ذكرها.

وقد روي عن عمر بن الخطّاب أنّه أُتيَ برجلٍ سرق، فقال له: ما حملك على هذا؟ فقال: قضاءُ اللّه وقدره. فأمر به فجلد أسواطاً، ثم أمر به فقطعت يده، ثم قال: الجلد لكذبك على اللّه، والقطع لسرقتك. ومعنى هذا الحديث، أنّ السارق[٣] اعتقد كونه مجبوراً على ما صنع لقضاء[٤] اللّه وقدره حتى رأى نفسه معذوراً، وهو أكذب[٥] على اللّه، لأنّ تقدير اللّه وقضاءه لا يوجب الجبر، وإن كان فعل العبد لا يخلو عن قضاء اللّه وتقديره.

وقد ذكر[٦] الإمام أبو عبد اللّه ابن أبي حفص الكبير في كتاب «الرد على أهل الأهواء» بإسناده عن عَمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه، مناظرةً بين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطّاب في مسألة القدر. أنّ أبا بكر الصديق كان يقول: الحسنات من اللّه تعالى والسيئات من أنفسنا. وكان عمر بن الخطّاب يضيف[٧]: الكل

(١) (من عند) إ، ل، ي: -.
(٢) ج: + به إنما كان.
(٣) ج: + كانّه.
(٤) ج: بقضاء.
(٥) (وهو أكذب) ج: وهذا كذب.
(٦) ج: روى الشيخ.
(٧) ج: يقول.

إلى[١] اللّه تعالى. وذكر القصة بطولها إلى أن قال: فذكرا ذلك لرسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم فقال[٢]/ عليه السّلام: [ل٥ب]

«إنَّ أوّل مَن تكلّم في القدر من جميع الخلق كلهم جبريل وميكائيل، فكان جبريل يقول مثل مقالتك يا عمر، وكان ميكائيل يقول مثل مقالتك يا أبا بكر». فتحاكما إلى إسرافيل، فقضى بينهما أن القدر كله[٣] خيره وشرّهُ من اللّه. فقال صلّى اللّه عليه وسلّم: «وهذا قضائي بينكما». ثم قال: يا أبا بكر، لو أراد اللّه أن لا يعصَى ما خلق إبليس. فثبت أنّهم كانوا يتكلّمون في أُصول مسائل[٤] التوحيد عند وقوع الحاجة إليها بما يصدّق القرآن. وما كانوا يأمرون بالتقليد والإعراض عن معرفة دلائل العقول.

فاعلم[٥] أنّ الذي كان يقوله أبو بكر الصديق رضي اللّه عنه في القدر، لم يكن على سبيل إخراج فعل العبد عن تقدير اللّه، كما يقوله القدرية المعتزلة عن طريق الحق، لأنّ سرّ مذهبهم أنّ اللّه يكره أن يُعصَى فيُعصَى، ويريد أن يطاع فلا يطاع، فهذا وصف العاجز، وتعالى اللّه عن العجز علواً كبيراً.

وقد روي عن جعفر بن محمَّد الصادق أنّه قال: أرادت المعتزلة

---

(١) ج: من.

(٢) ج: + عليه.

(٣) ج: -.

(٤) (أصول مسائل) ج، ي: مسائل الأصول.

(٥) ج: واعلم.

أن توحّد ربّها فألحدت، وأرادت أن تعدّل ربّها فعجّزت[١]. سرّ تلقيبهم أنفسهم بأنّهم العدلية قولاً بتعجيز اللّه. كما[٢] زعموا أنّ اللّه[٣] يكره أن يُعصَى فيعصَى، ويريد أن يطاع فلا يطاع، وهذه صفة المقهور العاجز الذي لم يرتفع مراده، ولم يتمّ ما شاءَ على ما شاءه.

ولمّا كان سرّ مذهب القدرية هذا، لم يكن الصديق على هذا الضلال ولا ميكائيل، لأنّ الصديق لم يكفر باللّه منذ أسلم، ولا كفر ميكائيل. وكيف ينكر الصديق أن تكون الأشياء بتقدير اللّه وهو يقرأ القرآن ويعرف ما ذكر اللّه من إضافته الأشياء إلى مشيئة اللّه؟[٤].

وعن[٥] الحسن البصري قال: كلما أردت أن أكون قدرياً منعتني سورة الأنعام. فإذا[٦] لم يُشكل على الحسن البصري أمر تقدير الأشياء[٧] إلى اللّه عزَّ وجلَّ، فكيف[٨] يشكل على أبي بكر الصديق؟ ولكنه يحتمل أنّه[٩] قال ذلك إجلالاً للّه أن يضيف إلى قدره ما لا يرضاه على سبيل أنّه كم من أشياء لا يحسن إضافتها إلى اللّه؟

(١) ج: + فكان.
(٢) ج: لما.
(٣) (أنّ اللّه) ج: أنّه.
(٤) (مشيئة اللّه) ج: مشيئته.
(٥) ج: وقد روى عن.
(٦) ي: فإذ.
(٧) ج: أنّه أمر.
(٨) ج: كيف.
(٩) ج: + إنّما.

ألا ترى أنّه لا يقال: اللّه رب الخنازير والعذرات والخبائث، وإن كان اللّه ربّ كل شيء، كما قال: ﴿وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾[١]؟ فكذلك حال هذه الإضافة. أو ظن أنّه لو أضاف إلى اللّه لتجاسر الناس على معاصي اللّه، أو كان ذلك في أول الإسلام. ولم يكن فيه نصّ عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم في إطلاق هذه الإضافة إلى اللّه[٢]، فوقع عنده أنّ هذه الإضافة من المتشابه[٣] الذي يجب التوقف فيه، إلى أن يَرد نص عن اللّه تعالى أو عن الرسول. ولم يخطر شيء/ من ذلك ببال عمر بن الخطّاب، فأجرى الحكم[٤] على [ل٦أ] ما يوجب حكم الربوبية والعبودية، وعلى ذلك حال جبريل وميكائيل[٥].

وقد ذكر الإمام[٦] أبو عبد اللّه ابن أبي حفص الكبير[٧] في كتاب «الرد على أهل الأهواء» أنّ رجلاً سأل علي بن أبي طالب فقال: أخبرني عن القدر. فقال[٨]: القدر بحر عميق فلا تلحقه[٩].

---

(١) سورة الأنعام ٦/ ١٦٤.

(٢) (إلى اللّه) ج: -.

(٣) إ: المتشابهة.

(٤) ج: الأمر.

(٥) (جبريل وميكايل) ج: ميكايل وجبريل.

(٦) ج: الشيخ.

(٧) ج: -.

(٨) ج: قال.

(٩) ج: تلجه.

فقال الرجل[١]: أخبِرني عن القدر. قال: القدر طريق مظلم فلا تسلكه. فقال الرجل[٢]: أخبِرني عن القدر. قال: القدر سرّ اللّه فلا تكلفه، وفي بعض الروايات[٣] فلا تفتشه. وذكر القصة بطولها، إلى أن قال علي بن أبي طالب لذلك السائل: تملّك مع اللّه أو تملّك دون اللّه، فإنْ قلت: أملك مع اللّه فهو إشراك، وإن قلت: أملك دون اللّه فهو تعطيل، وإن قلت: يملك[٤] اللّه فهو السنّة[٥].

وفي بعضها سأله ذلك الرجل عن المشيئة بعد ذلك، فقال علي: أخبرني، أخلَقَك اللّه كما شاء أو كما شئت أنت؟ قال: لا بل كما شاء. قال: فتأتي اللّه يومَ القيامة كما شاء أو كما شئت أنت؟ قال: كما شاء. قال: قم فليس لك من المشيئة شيء.

وكانت لعلي بن أبي طالب رضي اللّه عنه مناظرات مشهورة في هذا الباب، فإنّه قد فشا أمر الأهواء في عهده من الخوارج والقَدرية والمشبّهة والرافضة، فكان يحاجّهم تارة بسيف الحجة، وتارة بسيف السياسة. وكذا روي عن ابن مسعود وابن عبّاس رضي اللّه عنهما وغيرهما من الصحابة والتابعين في الاحتجاج على أهل الأهواء بأنواع من دلائل العقول.

(١) (فقال الرجل) ج: قال.

(٢) (فقال الرجل) ج: قال.

(٣) ج: ما قال سر اللّه.

(٤) ج: كذلك.

(٥) ج: السفه.

فانظر إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم وأصحابه، كيف بيّنوا وجه الحق بدلائل العقول[١]، وانظر إلى علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه كيف بيّن وجه الحق في مسألة القدر ونهَى عن التعمّق، فقال: سرّ اللّه فلا تكلفه. فهذه الأخبار والآثار وإن كانت قليلة في جنب ما تركناه، ولكنها في الغرض، والتنبيهُ على المراد أجلّ شيء وأعلاه وأخلصه وأصفاه. والعلم لا يدرك منتهاه، صدق اللّه جلّ جلاله: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلّا قَلِيلاً﴾[٢].

[في دلائل الإجماع]

وأمّا اتفاق السلف الصالح من التابعين على تعظيم هذا العلم وتعليمه وتعلّمه، فإن[٣] المتقدّمين من فقهاء المِلّة وعلماء السُنّة والجماعة، خذ من أوّل التابعين إلى الصالحين، فمن التابعين الحسن البصري والشعبي وعلقمة والأسود وسعيد بن جُبير وسعيد بن المسيب ومحمَّد بن كعب القرظي وابن سيرين وشريح، ومن الصالحين سفيان الثوري ومالك بن أنس والأوزاعي وأمثالهم، لم يزالوا/ يعظمون هذا [ل٦
العلم ويعلّمونه ويتعلمون.

وأمّا أبو حنيفة رضي اللّه عنه، فإنّه كان أبصر قومه[٤] في علم

(١) ج: العقل.

(٢) سورة الإسراء ١٧/ ٨٥.

(٣) ج: فاعلم بأنّ.

(٤) ج: قوماً؛ والأدنى إلى الصواب: القومِ.

أصول الدين[١] وفروعه، حتّى روي عن وكيع بن الجراح أنّه قال: فُتح لأبي حنيفة رضي اللّه عنه في الفقه والكلام ما لم يُفتح لغيره. وأراد بالكلام علم أصول التوحيد، فنهج للمسلمين منهجاً كريماً. وصار مذهبه في ظلمات الشُبه فرجاً ومخرجاً عظيماً، حتى روي عن عبد العزيز بن أبي رَوَّاد من أئمة البصرة وزهادها أنّه قال: بيننا وبين الناس أبو حنيفة رضي اللّه عنه، فمَن أحبّه وتولّاه علمنا أنّه من أهل السنّة والجماعة، ومن أبغضه علمنا أنّه من أهل البدعة[٢].

وكان أبو حنيفة رضي اللّه عنه يُسمَّى سيد الفقهاء وأبا[٣] الفقهاء[٤] وكذا[٥] خذْ أي العلم، وله في هذا الباب مناظرات مع كل فريق من أهل الضلال. وكان يعلّم هذا العلم ويَحثُّ عليه، حتى روى نصر[٦] بن يحيى عن شدّاد بن حكيم عن أبي حنيفة أنّه قال: إذا كلمت القدري فإنّما هو حرفان، فإمّا أن يكفر أو يرجع. تقول له: هل علم اللّه في سابق علمه بهذه الأشياء أن تكون كما هي؟ فإن قال لا فقد كفر، وإن قال نعم، قيل[٧] له: هل شاء أن يَصْدُقَ علمُهُ ويَنْفُذَ حكمه؟ فإن قال لا[٨] كفر، وإن قال نعم، فقد أخبرك أنّه شاء للكافر

(١) إ: الدين؛ وفي الأصل: التوحيد.
(٢) ج: + والضلال.
(٣) الأصل: وأب.
(٤) (وأبا الفقهاء) ي: -.
(٥) ي: وكذ؛ وفي الأصل: وكذخذاي العلم.
(٦) ج: نصير.
(٧) ج: وقل.
(٨) ج: + وقد.

الكفر وللمؤمن الإيمان. وهذا الذي قال أبو حنيفة رضي اللّه عنه، تفسير ما روي في الحديث عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال: «سيكون في آخر الناس ناس من أُمتي يكذبون بالقدر، سيكفيكم من الردّ عليهم أن تقولوا: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ...﴾ الآية[1]. وشرحه ما قال أبو حنيفة رضي اللّه عنه.

وذكر الشيخ الإمام عبد اللّه الأُستاذ صاحب كتاب «الكشف في مناقب أبي حنيفة» رضي اللّه عنه، رسالة أبي حنيفة رضي اللّه عنه إلى عثمان البتّي خليفة الحسن البصري في بيان مذهب أهل[2] السنة والجماعة، وقال في آخره: «عَلِّمْهُ جلساءك، وادعُهم إليه، وحُضّهم عليه، فإنّه أفضل ما تعلّموا وعلمتهم، وإنّك في ذلك أعظم أجراً من الصائم القائم المجاهد في سبيل اللّه. ولو أشكل عليك شيء مما كتبته إليك أو أدخل عليك أهل البدع، فأعلمني أجبك عن ذلك».

وذكر عبد اللّه الأُستاذ صاحب كتاب «الكشف في مناقب أبي حنيفة» مناظرة أبي حنيفة مع جَهْم بن صفوان في الإيمان في كلام طويل، أنّ جَهْم بن صفوان كان يقول أنّ الإيمان المعرفة/ بالقلب. [ل٧]
فقال أبو حنيفة: الإيمان الإقرار باللّسان والتصديق بالقلب. وكان أبو حنيفة يحتجّ عليه بقوله عزّ وجلّ: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ﴾ إلى قوله ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوا﴾[3]، وبقوله: ﴿وَهُدُوا إِلَى

(١) سورة الحجّ ٢٢/ ٧٠.

(٢) ج: -.

(٣) سورة البقرة ٢/ ١٣٦ - ١٣٧.

الطَّيِّبِ مِنَ القَوْلِ﴾(١). وقوله عليه السّلام: «قولوا لا إله إلّا اللّه تُفْلحوا»، ولو كانت المعرفة كافية لكان الكافرون مؤمنين باستيقانهم بقلوبهم بالحق وجحودهم بلسانهم، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً﴾(٢)، فلم يجعلهم مؤمنين مع استيقانهم بأنّ اللّه واحد.

وقال عزَّ وجلَّ: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ...﴾ إلى قوله: ﴿... فَسَيَقُولُونَ اللّهُ...﴾ إلى قوله: ﴿فَذٰلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمُ الحَقُّ﴾(٣)، فلم ينفعهم معرفتهم مع إنكارهم بلسانهم. وقال: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُم﴾(٤)، يعني النبي صلّى اللّه عليه وسلّم، فلم ينفعهم مجرّد المعرفة مع كتمانهم أمره وجحودهم به. فقال جهم: لقد أوقعتَ في خَلَدي شيئاً فسأرجع إليك، وقام من عنده ولم يعد إليه.

ومناظرة أبي حنيفة رضي اللّه عنه مع صاحب غَيلان القدري مشهورة حتى أفحمَهُ أبو حنيفة، فقال صاحب غَيلان: هل من توبة؟ قال: بلى، قال: فما توبتي؟ قال: ترجع إلى بلادك فتردّهم عما أغويتهم. ذكر هذه الحكاية أبو عبد اللّه ابن أبي حفص الكبير في كتاب «الرد على أهل الأهواء»، وذكر أنّه بلغنا أنّه رجع إلى بلاده وأجاد القول، واللّه أعلم.

---

(١) سورة الحج ٢٢/ ٢٤.

(٢) سورة النمل ٢٧/ ١٤.

(٣) سورة يونس ١٠/ ٣١ - ٣٢.

(٤) سورة البقرة ٢/ ١٤٦.

ولأبي حنيفة مناظرات مع أهل الأهواء حتى بلغ ببعضهم الإفحام، وببعضهم الرجوع عما كان عليه. وكان أبو حنيفة في أوّل أمره حريصاً على تعليم هذا العلم، وكان يروي عن السلف ما سمع منهم حتى روي عنه أنّه قال: قال رجل لزيد بن علي: قضى اللّه المعاصي، فقال زيد: أفعصى قسراً؟ فقال أبو حنيفة: ما رأيت جواباً أفحم منه.

وكان يحث ابنه حمّاداً على تعلّم هذا العلم. فتعلّم حمّاد حتى تبيّن[١] فيه، ثم نهاه عن المناظرة في هذا العلم، وقال: كنّا نتكلم، وكأنّ على رؤوسنا الطير، ثم صار هَمّ أحدهم أن يُزِلّ صاحبَه، فإذا هم بزلّةِ صاحبه، كفر قبل أن يكفر صاحبه.

وكان أبو حنيفة رضي اللّه عنه يكره الجدال على سبيل التعنّت لا على سبيل إظهار الحق، حتى روي عن أبي يوسف أنّه قال: كنّا جلوساً عند أبي حنيفة، إذ دخل عليه جماعة في أيديهم رجلان، فقالوا: إنَّ أحد هذين يقول القرآن مخلوق، وهذا ينازعه ويقول أنّه غير مخلوق. فقال أبو حنيفة رضي اللّه عنه: لا تصلّوا خلفهما. فقلت: أمّا[٢] الأوّل فنعم، فإنّه لا/ يقول بقِدَم القرآن، وأمّا الآخر [ل٧ب]
فما باله لا يصلّى خلفه؟ فقال أبو حنيفة إنّهما تنازعا في الدين، والمنازعة في الدين بدعة. أشار أبو حنيفة رضي اللّه عنه أنّ كل واحد منهما من العامّة، ومنازعة العامي تكون على سبيل التعنّت، لا

(١) ج: تعين.

(٢) ج: -.

لإظهار الحق. فيصير بذلك فاسقاً، والأفضل أن لا يصلّى خلف الفاسق.

وقد ذكر أبو جعفر[١] الهندواني في «غريب الروايات» عن أبي علي الدقاق عن محمَّد بن الحسن رضي اللّه عنه أنّه قال: هكذا في مثل هذا، قال أبو علي الدقاق[٢]: وبه نقول إذا كان من أهل الجدال، يعني إذا كان كلامه على سبيل التعنّت لا لإظهار الحق، واللّه أعلم.

وقال أبو يوسف: مَن طلب المال بالكيمياء أفلس، ومن طلب الدين بالخصومة تزندق، ومن طلب غريب الحديث كُذِّبَ. وفي بعض الروايات عن أبي يوسف قال: من طلب الدين بالكلام تزندق، يعني به كلام الفلاسفة وكلام الخصومة والسفه.

فأمّا المناظرة على وجه إظهار الحق على ما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[٣]، فلا كراهية فيه، بل هو المأمور به، وباللّه القوّة.

قال الشيخ الإمام مصنف[٤] الكتاب رضي اللّه عنه: ورأيت عن الإمام أبي نصر الصفّار جدّي رحمه اللّه قال: كيف يكون النبي مأموراً بترك المجادلة والسكوت عن المناظرة وقد احتوشوه من كل

---

(١) ي: حنيفة.

(٢) (عن محمد... الدقاق) ي: -.

(٣) سورة النحل ١٦/ ١٢٥.

(٤) (الإمام مصنف) ج: صاحب.

جانب؟ هذا يقول: ما الدليل على النبوّة؟ وهذا يقول: ما الحجة على أنّك رسول رب العزّة؟ أكان يجوز في الشريعة والمعقول أن يأمره اللّه بادّعاء المعجزة دليلاً على النبوّة، ثم ينهاه عن إظهارها؟ فيكون ذلك سبباً داعياً إلى تفريق الجماعة وسقوط الكلمة. كلا إنّه أحكم الحاكمين، وأعلم بأحوال العباد أجمعين.

قال الإمام أبو نصر(١): وأمّا المتعنّت الذي إذا ألزم تسفّه، وإذا دعي إلى الحق تنزّه، وإذا عرف الحق جحد، وإذا جهل شغب. هواه متبع وهو بما يرى معجب. وإذا قيل له: اتّق اللّهَ، أخذته العزّة بالإثم، فحسبه جهنم. فهذا هو الذي قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾(٢). وهذا الذي قاله الإمام أبو نصر الصفار هو الحق، وعلى كل طالب علم الحق، أن يستعمل السكينة والوقار، ويتجنّب المكابرة والسفه، فإنّ اللّه عزَّ وجلَّ نهى عن الجلوس مع أهل السفه والتعنت، فقال: ﴿فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾(٣)، واللّه المستعان.

---

(١) ج: + الصفار.

(٢) سورة الأنعام ٦/ ٦٨.

(٣) سورة الأنعام ٦/ ٦٨.

[باب الكلام]

فصـــل

في بيان تخصيص هذا العلم باسم الكلام

[٨أ] اعلم أنّ(١) كثيراً من علماء السلف سموا هذا العلم/ علم الكلام، وسموا من غاص في هذا العلم متكلمين وأهل الكلام.

[في أصل لفظ الكلام]

فيجوز أن يكونوا(٢) سموه بهذا الاسم لأن الكلام أصله «الكلْم» وهو الجَرْح، سُمّي به الكلام(٣) لأنّ للكلام من التأثير في إظهار الخفيّ، والفصل بين الحق والباطل، والحسَن والقبيح، ما للجرح في قطع الجلد، والفصل بين جزء وجزء، وإظهار ما خفي في الجلد من الدم واللحم والعظم، والدليل عليه قوله عزَّ وجلَّ: ﴿سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ﴾(٤). وصف اللسان بالحدّة، ولِحدّة اللسان من حيث الكلام في إفادة التأثير في القلوب والأسماع ما للحديد القاطع. وقد قال شاعرهم في ذلك(٥):

جِراحاتُ النِصالِ لها التيامٌ ولا يلتامُ ما جَرح اللسانُ

---

(١) ج: بأن.

(٢) ج: + إنّما.

(٣) (به الكلام) ج: الكلام به.

(٤) سورة الأحزاب ١٩/٣٣.

(٥) (في ذلك) ج: -.

وصف اللّسان بالجرح، وذلك من حيث الكلام من الوجه[١] الذي بيّنا. ولهذا جعل أهل الحق حدّ الكلام المعنى المفهوم المفيد النافي لأضداده من الخَرس[٢] والسكوت والسكينة والطفولية[٣]، لأنّ تأثير المعنى في السمع والقلب أبلغ من تأثير العبارة. ألا ترى أنّ الحُذّاق من أهل العربية والنحو نحو سيبويه والخليل بن أحمد[٤] لم يعدّوا المهمل من الكلام[٥] من أقسام الكلام، نحو البكس والخدس، وما لا يُحصَى لأنّه لا يفيد معنى، وإن كان ذلك عبارة، إذ العبارة أداء الحروف بالتأليف، وأداء الحروف بالتأليف حاصل في المهمل من الكلام. ولكن لما لم يفد معنى أخرجوه من[٦] أقسام الكلام. فكان المعنى أخصّ بموضوع الكلام. والمقصود من تحديد اللفظ الكشف عن أصل موضوعه. فلمّا كان المعنى أخص بموضوع[٧] الكلام في الإفادة[٨] جعلوه حد الكلام.

ولمّا كان كذلك قلنا: إنّ[٩] تأثير الكلام في الأسماع

---

(١) (من الوجه) إ، ل، ي: -.

(٢) (لأضداده من الخرس) ج: للخرس.

(٣) (والسكينة والطفولية) ج: -.

(٤) (نحو... أحمد) ج: -.

(٥) (من الكلام) ج: -.

(٦) (أخرجوه من) ج: فأخرجوه عن.

(٧) ج: لموضوع.

(٨) ج: إفادة التأثير.

(٩) ج: لا شك أنّ.

والقلوب(١) على قدر وضوحه وثبوته، ولا شيء(٢) أوضح وأثبت، كان أبلغ في التأثير ولا شيء أوضح وأثبت(٣) من دلائل التوحيد. لأنّ دلائل التوحيد تؤدي إلى اليقين، بدليل قوله تعالى في حق إبراهيم: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ(٤) وَلِيَكُونَ مِنَ المُوقِنِينَ﴾(٥). والإيقان المبالغة في العلم حتى يصير المتيقن به كالذي تقع عليه حاسة البصر(٦). يقال يقن وتيقن واستيقن إذا استقر، ويقال يقن الماء في الحوض إذا استقر. ومتى استقر العلم في القلب بالدليل المؤدي إلى اليقين، صار المعلوم به كالذي تقع عليه حاسة البصر.

وكان إبراهيم عليه السلام مستقر القلب على توحيد ربه قبل رؤية ملكوت السماوات والأرض، بإلهامٍ رباني كما علّم آدم الأسماء بإلهامٍ رباني، لكن أرى اللّهُ إبراهيمَ ملكوت السماوات والأرض ليستجمع العلم المكتسب برؤية الدليل، فيحصل له الفضلان العظيمان، وليحتج به على قومه، واللّه الموفق(٧).

(١) (الأسماع والقلوب) ج: القلوب والأسماع.

(٢) (ولا شيء) ج: فما كان.

(٣) (كان... وأثبت) إ، ل، ي: -.

(٤) (في... والأرض) إ، ل: -

(٥) سورة الأنعام ٦/ ٧٥.

(٦) (والإيقان... البصر) إ، ل، ي: -.

(٧) (وكان... الموفق) إ، ل، ي: -.

[في كلام الفلاسفة]

ولقد أنكر[١] بعض أهل العلم[٢] إطلاق هذا الاسم على هذا العلم، احترازاً عن التشبيه بأهل الضلالة من الفلاسفة الدهرية في الزمن الأوّل. وذلك أنّهم ادّعوا الكلام[٣] لأنفسهم فقالوا: نحن أرباب اللسان وأصحاب المنطق، ولم يعدّوا ما يخرج من[٤] حدّ الفلسفة كلاماً، وعدّوه حشواً وهذياناً[٥] حتى عُرفوا بالمنطقيين. فلمّا كان كذلك، كره بعض السلف[٦] إطلاق هذا الاسم[٧] على هذا[٨] العلم الذي هو أصل الحق. ولكن عامة العلماء أجازوا ذلك، نحو أبي حنيفة رضي اللّه عنه، وأصحابه وغيرهم، فلا جرَم أجزنا نحن ذلك[٩]. والغائصون في هذا العلم خلفاء/ [ل٨ب] الرسل والأنبياء[١٠] عليهم السلام في دعوة الخلق إلى الحق.

---

(١) ج: كره.

(٢) ج: السنة والجماعة.

(٣) ج: والمنطق.

(٤) ج: عن.

(٥) (حشواً وهذياناً) ج: هذياناً وحشواً.

(٦) ج: أهل السنّة والجماعة.

(٧) ج: اللفظ.

(٨) ج: -.

(٩) (نحو... ذلك) ج: حتى روي عن أبي حنيفة أنّه أجاز ذلك، وكذلك أصحاب أبي حنيفة أنّه يجوز ذلك.

(١٠) ج: وورثتهم وصنعتهم صنعة الرسل.

[في أسماء هذا العلم]

ولقد[١] سمى أبو حنيفة رضي الله عنه هذا العلم «الفقه الأكبر» على ما رواه عنه[٢] أبو مطيع البلخي، فإن شئت سميته «الفقه الأكبر»[٣] وإن شئت سميته «أصول الدين»[٤] وإن شئت علم الكلام.

[في أُصول الدين]

فإن سميته أصول الدين، احتجت إلى معرفة حقيقة[٥] الأصل والفرع[٦]، فنقول: إنّ[٧] الأصل ما يوصل إلى الشيء[٨] مأخوذ من قوله تعالى: ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾[٩]، فأصل الشجرة يوصل إلى الأغصان والثمرة[١٠]. ولقد[١١] قيل في ذم أقوام[١٢]: ليس لهم أصل[١٣] ولا فصل، أرادوا بالأصل الحسَب، فكنّوا عنه

(١) ج: وقد.
(٢) ج: -.
(٣) (الفقه الأكبر) ج: أصول الدين.
(٤) (أصول الدين) ج: الفقه الأكبر.
(٥) إ، ل، ي: -.
(٦) إ: والنوع.
(٧) ج: -.
(٨) (ما... الشيء) إ، ل، ي: -.
(٩) سورة إبراهيم ١٤/ ٢٤.
(١٠) ج: الثمر.
(١١) ج: وقد.
(١٢) ج: قوم.
(١٣) (ليس... أصل) ج: لا أصل لهم..

بالأصل[١]، لأنّ الحسب يوصل المرء[٢] إلى المآثر، وأرادوا بالفصل اللسان[٣].

٣ وأمّا الفرع فإنّه ما[٤] ينشأ من الأصل[٥] من قوله: ﴿وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾. فأصل الشجرة يوصل إلى الفرع، والفرع ينشأ من الأصل. فعلم أصول الدين يوصل إلى تحقيق العلم بالله، وأمّا ما[٦] سواه من
٦ الدينية ففرع له[٧]، لأنّه لا قوامَ لما سواه من العلوم الدينية إلّا بهذا العلم[٨]. وقد قيل إنّ الفرع ما يبتنى على غيره[٩]، والأصل ما يُبنى عليه غيرُه[١٠]. وقيل[١١]: إنّ هذه العبارة مدخولة لأنّ المعدول به عن
٩ القياس أصلٌ في بابه، ولا ينبني عليه غيره[١٢].

---

(١) (أرادوا... بالأصل) ج: وفسّروا الأصل بالحسب والفصل باللسان، فكنّوا بالأصل عن الحسب.

(٢) ج: صاحبه.

(٣) (وأرادوا... اللسان) ج: -.

(٤) (فإنّه ما) ج: فما.

(٥) ج: + مأخوذ.

(٦) (وأمّا ما) ج: وما.

(٧) (ففرع له) ج: فرع لهذا العلم.

(٨) (بهذا العلم) ج: به.

(٩) (الفرع... غيره) ج: الأصل ما يبتني عليه غيره.

(١٠) (والأصل... غيره) ج: والفرع ما يبتني على غيره.

(١١) ج: وقد قيل.

(١٢) ج: + ومن شرط صحة الحد أن يكون مستمراً في جميع وجوهه.

[في الفقه الأكبر]

وإنَّ سبب تسميته «الفقه الأكبر» كما سماه أبو حنيفة، فإن[١] سميته الفقه الأكبر، احتجت إلى معرفة[٢] الفقه في اللغة، فنقول: الفقه فهم المعنى بالدليل دون التصريح[٣]، وهو في الحاصل علم بتكلف الاستنباط. ولهذا امتنع وصفُ اللّه سبحانه بالفقه، لأنّه متعالٍ عن التكلف. ويقال فقِهَ يفقَهُ ـ بكسر القاف في الماضي وفتحه في المستقبل ـ إذا فهم، وفقُه ـ بضمّ القاف في الماضي[٤] والمستقبل ـ إذا صار فقيهاً[٥]. ويقال: قال[٦] فقيه العرب كذا أي الفطن. وقال أبو يوسف: الفقه فطنة، ولو كان حفظاً ما حفظناه[٧]. والدليل على أنّ حقيقة الفقه على[٨] ما بينا، قوله[٩] صلّى اللّه عليه وسلّم: «نضَّر اللّه»[١٠]، وقال: «نَضَر اللّه امرءاً سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمع، فربّ حامل فقهٍ ليس بفقيه[١١]، ورب حامل فقه إلى مَن هو

---

(١) (سبب... فإن) إ، ل، ي: -.

(٢) ج: حقيقة.

(٣) (دون التصريح) ج: لا بالتصريح.

(٤) (وفتحه... الماضي) ي: -.

(٥) (ويقال... فقيهاً) ج: -.

(٦) إ: -.

(٧) ج: حفظنا.

(٨) ل، ي: -.

(٩) (والدليل... قوله) ج: وقد روي عن رسول اللّه أنّه قال.

(١٠) ج: + أمره.

(١١) (ليس بفقيه) ج: غير فقيه.

أفقه منه». فقد اعتبر رسول اللّه عليه السّلام الفهمَ في معنى الفقه.

وأصل الفقه من تفقّي الشيء به تفقأ الشيء، وتفقأ الجرح[١] إذا انفتح رأسه[٢]، وتفقأت الأكمام وتفقهت إذا انفتح[٣] ما فيها. وإنّما قيل الفقه وإن كان[٤] أصله من التفقي، لأنّ الهمزة والهاء[٥] يتعاقبان، والهاء[٦] أخف على اللسان. ولمّا كان كذلك كان[٧] الفقه في الحاصل[٨] انكشاف الغطاء عن مكنون الأشياء[٩]، فإذا انكشف الغطاء عن مكنون اللفظ حصل[١٠] فهم المعنى، فانتظم اسم الفقه علم التوحيد لأنّه الأصل في الكشوف.

وقد ذكر الحاكم الشهيد في كتاب[١١] «المنتقى»[١٢]، أنّ هشام بن عبد[١٣] اللّه الرازي ذكر في نوادره عن محمَّد[١٤] بن الحسن أنّه قال:

---

(١) (به... الجرح) ج: يقال تفقأ الشيء.
(٢) ج: + تفقأ الجرح إذا انفتح رأسه.
(٣) ج: انكشف.
(٤) (وإن كان) ج: -.
(٥) (الهمزة والهاء) ج: الهاء والهمزة.
(٦) إ: وإنّها.
(٧) (ولما... كان) ج: فقيل الفقه وكان.
(٨) (في الحاصل) إ، ل: -.
(٩) ج: اللفظ.
(١٠) ج: فقد.
(١١) إ، ي: كتابه.
(١٢) إ، ل، ي: -.
(١٣) ج: عبيد.
(١٤) ي: -.

[ل٩آ] الفقه على أربعة أوجه، ما في القرآن/ وما أشبهه، وما جاءت به السنّة وما أشبهها، وما اتفق عليه[1] أصحاب رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم وما اختلفوا فيه، وما رآه المسلمون حسناً[2] وما أشبهه. فقد أطلق محمَّد بن الحسن اسم الفقه على علم التوحيد حيث قال: ما في القرآن[3]، لأن[4] في القرآن دلائل التوحيد وبيان الحجج على مَن خالف الحق. وفي القرآن أيضاً بيان علم[5] الحلال والحرام. فالقرآن مفصّل بالآيات مضمّن بالحجج[6] النافية للشبهات، مبيّن فيه طريق الهلاك وطريق النجاة. وأراد بقوله: وما أشبهه، علم النظر والاستدلال.

وعن[7] أبي حنيفة أنّه قال: الفقه معرفة النفس وما لها وما عليها، إنّما هو[8] مشحةُ اللّه في القلوب. فقوله: معرفة النفس، يرجع إلى علم التوحيد، لأنّ «مَن عرف نفسه فقد[9] عرف ربه». ويروى هذا عن رسول اللّه، لأنّ مَن عرف نفسه[10] على ما قُوِّمَت وعُدِّلَت

(١) ج: -.
(٢) (وما اختلفوا... حسنا) إ، ل، ي: -.
(٣) (حيث... القرآن) ج: -.
(٤) ج: + ما.
(٥) (وفي... علم) ج: وعلم.
(٦) ج: بالحكم.
(٧) ج: وقد روى.
(٨) ج: هي.
(٩) الأصل: وقد.
(١٠) (وقد... نفسه) إ، ل: -.

وسُوِّيَت(١)، عرف(٢) أنّ لها صانعاً لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، وذلك هو اللّه رب العالمين(٣). وقوله: وما لها وما عليها، يرجع إلى علم الحلال والحرام. وأراد بقوله: مسْحة(٤) اللّه في القلوب(٥)، إزالة الشك والجهل عن القلب بما يلقي في القلب من النور(٦). وهذه لفظة مدح، يقال على وجهه مسحة ملك، وعلى وجهه مسحة جمال.

وقال أبو حنيفة(٧) رضي اللّه عنه: الفقه في الدين أفضل من الفقه في العلم، ولَأن يفقه الرجلُ حتى يعلم كيف يعبد ربه كان أفضل من أن يجمع العلم الكثير. أراد بالفقه في الدين العلم باللّه على التحقيق والعمل(٨) على الإخلاص. واسم الدين(٩) ينتظم معانٍ منها: الحساب والجزاء(١٠)، ومنها: الحكم، ومنها الطاعة، ومنها العبادة(١١)، وهو عند الإطلاق اسم لما تعبّد اللّه عباده(١٢)، واللّه أعلم.

---

(١) (قومت... وسويت) ج: قدّر وقوّم وعدّل وسوّى.
(٢) ج: علم..
(٣) (وذلك... العالمين) إ، ل: -.
(٤) (بقوله مسْحة) ج: بمسحة.
(٥) (فقوله... القلوب) ي: -.
(٦) ج: أنّ اللّه يجعل في القلب نوراً يمسح به.
(٧) (وقال... حنيفة) ج: وروي عن أبي حنيفة أنّه قال.
(٨) ج: + له.
(٩) (واسم الدين)ج: -.
(١٠) إ، ل، ي: -.
(١١) (ومنها الحكم... العبادة) ج: والحكم والطاعة والعبادة.
(١٢) (وهو... عباده) ج: -.

باب العلم

فصــل

[في حقيقة العلم]

ولمّا عرف ما وجب[١] تقديمه، رجع بنا الكلام إلى شرح الدين الذي ارتضاه رب العالمين[٢] جملة وتفصيلاً.

[في حقيقة الشرح]

ولا بد من معرفة حقيقة الشرح، فنقول: الشرح[٣] فتح الشيء بإذهاب ما يسدّ عن دركه، وعليه قوله عزَّ وجلَّ: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾[٤]، وقوله: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ﴾[٥]. ثم ما يسد عن درك الشيء أحدُ أمرين[٦]: إمّا شاغل يشغل القلب، وإمّا جهل. والجهل بالشيء أن لا يهتدي إليه[٧] أو يشك[٨] فيه، أو يزعمه على

---

(١) ج: يوجب.

(٢) (الذي... العالمين) ج: -.

(٣) ج: إن الشرح هو.

(٤) سورة الشرح ٩٤/١: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾.

(٥) سورة الزمر ٣٩/٢٢: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ﴾.

(٦) (أحد أمرين) إ، ل، ي: -.

(٧) ج: فيه، فالجاهل الذي لا يهتدي إلى شيء.

(٨) (أو يشك) ي: ويشك.

خلاف ما هو عليه(١)، ثم إذهاب(٢) الجهل عن القلب إنّما يكون(٣) بضده وهو العلم.

[في حقيقة العلم]

فلا بد من معرفة حقيقة العلم(٤) فنقول: إنّ(٥) الكلام في العلم يقع في مواضع، منها في(٦) إثبات العلوم والحقائق، ومنها في أقسام العلوم وما يتعلّق بها، ومنها في مدارك العلوم.

[في إثبات العلوم والحقائق]

أمّا الأوّل فقد اتفق أولو الألباب على ثبوت العلوم(٧) والحقائق(٨)، وخالفهم قومٌ(٩) متجاهلة، يقال لهم السوفسطائية، وهم

---

(١) ج: به.
(٢) (ثم إذهاب) ج: وإذهاب.
(٣) (عن... يكون) ج: -.
(٤) ج: + ليجتبيه ويتقي الجهل.
(٥) إ، ل، ي: -.
(٦) ج: -.
(٧) ج: العلم.
(٨) البزدوي، أصول ٤، ٥: قال عامة العقلاء: إن للأعيان حقيقة، وكذا للمعاني؛ والنسفي، تبصرة ٢، ١٢: أجمع العقلاء على ثبوت العلم والحقائق للأشياء؛ والنسفي، تمهيد ٣،١١٨: حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق؛ والنسفي، عقائد ١،٨: قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق؛ والنسفي، عمدة ١،١٠: قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة، لأن في نفسها ثبوتها والعلم بها متحقق؛ والنسفي، اعتماد ٣،٣: قال أهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة خلافاً للسوفسطائية.
(٩) ج: طائفة.

[ل٩ب] فرقٌ، فرقة منهم نفت العلوم و/الحقائق أصلاً، فزعمت أن لا علم بشيء ولا حقيقة لشيء[١]. ورد عليهم أهل الحق[٢] مذهبهم من طريقين، أحدهما بالإعراض عن الكلام معهم، لأنّ مَن أنكر وجود نفسه، ووجود خصمه، ووجود الكلام لم يفد الكلام معه، وردوه[٣] بالضرب المؤلم، حتى إذا صرخ أحدهم يقال[٤] له: لعلك لست أنت، وإنّما وقع[٥] الضرب على غيرك، وتخايل عندك أنّ الضرب عليك، فيقرّ عند ذلك بالإدراك لا محالة.

وقد روي عن أبي حنيفة رضي اللّه عنه نحو ذلك[٦]، روي[٧] أنَّه أُتيَ بواحدٍ منهم[٨] في مجلس الخليفة، فجعل أبو حنيفة يحاجّه ويلزمه وهو ينكر، فأمر أبو حنيفة بضربه، فجعلوا يضربونه وهو يصرخ. فقال له أبو حنيفة: لِمَ تصرخ، ولعلّك لست أنت، وإنَّما أنت غيرك، والضرب على غيرك وتخايل عندك أن الضرب عليك، ولعلّك حمار أو كلب. فلما علم هذا[٩] المتجاهل بهتك ستره[١٠]، رجع عن قوله.

---

(١) ي: بشيء.
(٢) (ورد... الحق) ج: وأهل الحق ردوا عليهم.
(٣) ج: + إلى الحق.
(٤) ج: قيل.
(٥) إ، ل، ي: -.
(٦) إ، ل، ي: + من.
(٧) ج: فروي.
(٨) (أنه... منهم) ج: أنّ أبا حنيفة لقي واحداً.
(٩) ج: -.
(١٠) ج: ستره.

وروي عن أبي حنيفة أنّه لقي واحداً منهم يوماً، فجعل أبو حنيفة[١] يحاجه ويلزمه وهو ينكر، فقال أبو حنيفة[٢]: لا فائدة في الكلام معه، فدعه حتى يعاين الموت، فيتحقق عنده الحقائق بحيث لا يمكنه دفعُها.

والطريقة الأخرى في محاجتهم[٣]، أن يقال لهم: هل لنفي الحقائق حقيقة؟ فإن قالوا: نعم، فقد ناقضوا أصلهم، لأنّهم أقرّوا ببعض الحقائق، وإن قالوا: لا، قيل لهم: إذا لم يصح نفي الحقائق صح ثبوتها. ويقال لهم أيضاً: هل تعلمون أنّ لا علم؟ فإن قالوا: نعم فقد ناقضوا أصلهم لأنّهم أقروا ببعض العلوم، وإن قالوا: لا، قيل لهم هل[٤] حكمتم أنّه لا علم وأنتم لا تعلمون أنّه لا علم؟ فهذا غاية الجهالة، وكفى بالقول بطلاناً إقرارُ قائله ببطلانه.

والذي دعاهم إلى هذه المقالة بعض شُبْهةٍ اعترض لهم، وذلك أنّهم قالوا: إنّا نرى في المعتقدات والمحسوسات ما يمنعنا من تحقيق شيء. أمّا المعتقدات فإنّا نرى إنساناً يجتهد في حكم من الأحكام ثم يرجع عنه، فلو كان الأوّل حقيقة لما رجع عنه[٥]، ولعله يرجع عن الثاني كما رجع[٦] عن الأوّل، إلى ما لا يتناهي.

---

(١) (أبو حنيفة) ج: -.

(٢) ج: + دعه حتى يموت أي.

(٣) (في محاجتهم) ج: -.

(٤) ج: لقد.

(٥) (فلو... عنه) ي: -.

(٦) ج: يرجع.

وأمّا[١] المحسوسات فإنّ صاحب الصفراء يجد العسل في فمه مُرّاً، ولو كان العسل حلواً حقيقة لَمَا وجده مرّاً. وينظر الناظر إلى السراب فيحسبه ماء، فلو كان للماء حقيقة لَمَا رَأى غَيْرَ الماء ماءً. ويرى الإنسان الشيء[٢] شيئين، فلو كان للشيء حقيقة لَمَا كان كذلك. ويرى النائم رأسه ملقى بين يديه ينظر إليه بعينيه، فلو كان لرأسه [ل١٠آ] حقيقة لَمَا/ كان كذلك. فلمّا كان[٣] الأمر في المعتقدات والمحسوسات على ذلك[٤] كان في المغيبات كذلك.

والجواب عنه أن يقال: ليس الأمر على ما زعمتم في المعتقدات ولا في المحسوسات[٥]. أمّا في المعتقدات فإنّ ما فيه نص من كتاب اللّه[٦] أو سنّة أو إجماع، فهو ثابت متحقق مقطوع عليه[٧]. وما[٨] لا نص فيه، فإنّ سبيله الرأي، فالقياس في رده إلى الأصول[٩] وجوداً وعدماً. والآراء تختلف لتفاوتها في القوة والضعف، وثبوت المسببات على قدر مراتب الأسباب، فيكون الاحتمال في الأسباب لا في الأصول. وما وقع كلامنا في مثل ذلك

(١) ج: + في.
(٢) إ: -.
(٣) (كذلك. . . كان) ي: -.
(٤) (على ذلك) ج: كذلك.
(٥) (ولا . . . المحسوسات) ج: والمحسوسات.
(٦) ج: -.
(٧) ي: -.
(٨) ج: وأمّا ما.
(٩) ي: الوصول.

بل وقع في المحققات، فنحن حققنا كل موجود على ما هو به، وأنتم نفيتم ذلك وقلتم[١]: لعله عدم وتخايل عندكم أنّه موجود، وما منزلة هذا إلّا كمنزلة من قال: إنَّ الخل حامض. فقال له الآخر: إنَّه ليس بحامض بدليل أنَّ العسل حلو. فلا يُشْكِل على عاقل بطلانُ هذا القياس والاستدلال، لأنّ الشيئين المتغايرين إذا اتّصف أحدهما بصفة لم يوجب أن يكون الآخر على تلك الصفة. فكذلك فيما نحن فيه، إذا[٢] تردد حُكم لتردد سببه، لم يوجب أن يكون المتحقق أيضاً على التردد.

ولئن وجد صاحب الصفراء العسل مرّاً في فمه لمرارة في فمه غلبت حلاوة العسل، لم يوجب أن لا يكون العسل حلواً في أصله. ولئن حسب السرابَ ماءً لخللٍ في بصره لم يوجب أن لا[٣] يكون للماء[٤] حقيقة في أصله. ولئن رأى النائم رأسه ملقىً بين يديه لم يوجب أن لا يكون لرأسه حقيقة، لأنّ النوم آفة توجب خللاً في سبب المعرفة، إلّا ما شاء اللّه. فلا يقاس حال اليقظة على حال[٥] النوم. على أنّ حال[٦] الرؤيا على وجوه، منها ما هو حقيقة كرؤية الأنبياء والرُسل، ورؤية من رأى رسول اللّه محمّد عليه السّلام في المنام على

(١) ج: فقلتم.
(٢) ج: إن.
(٣) ي: -.
(٤) ج: -.
(٥) ج: حالة.
(٦) ج: -.

ما قال صلّى اللّه عليه وسلّم:

«مَنْ رآني في المنام فقد رآني، فإنّ الشيطان لا يتمثل بي».

ومنها أمثلة، يخلق اللّه تعالى رأساً مثل رأس النائم، فيراه النائم، ويخلق مكاناً مثل المكان البعيد عن النائم. فيرى النائم نفسه في ذلك المكان، ويزيل اللّه الآفة عن حاسة البصر حتى يرى كذلك. ومنها ما هو حديث النفس، ومنها ما هو من الشيطان. ولما كان كذلك لم يجز قياس حال اليقظة على حال[١] النوم، ولا قياس أحوال سلمت عن الآفات[٢]، على أحوال تمكّنت فيها الآفات، ومَن قاس هذا القياس، فقد قضى على نفسه بالوسواس، نعوذ باللّه منه.

[ل ١٠ب] /وفرقة منهم زعمت[٣] أنّ العلوم[٤] والأشياء حقائق، ولكنهم قالوا: نحن لا نعلم فنتوقف. فيقال[٥] لهم: هل تتوقفون في وجود أنفسكم؟ فإن قالوا: لا فقد[٦] ناقضوا أصلهم، وإن قالوا: نعم، فقد[٧] لحقوا بالفرقة الأولى، لأنّ في التوقف امتناعاً من[٨] الإثبات.

وفرقة منهم زعمت أنّ للأشياء والعلوم حقائق، ولكن مَن اعتقد

---

(١) ج: حالة..

(٢) ج: الأوقات.

(٣) (وفرقة... زعمت) ج: وزعموا فرقة منهم.

(٤) ج: للعلوم.

(٥) إ، ل، ي: يقال.

(٦) ج: -.

(٧) ج: -.

(٨) ج: عن.

شيئاً فمعتقده على ما اعتقد[١]، فيلزم هؤلاء أن يكون العالم قديماً محدثاً، لأنّ قوماً قالوا إنّه قديم، وقال قوم إنّه محدث، ويلزمهم أن يكون قولهم باطلاً، لأنّا نعتقده باطلاً. ويسألون[٢] عن اعتقاد الفريق الأوّل من السوفسطائية، فإن قالوا: هو كما اعتقدوا، فقد لحقوا بهم، وإن أبطلوا فقد نقضوا مذهبهم في تحقيق الاعتقادات كلها وتصحيحها، ولا محيص لهم عن كلام أهل الحق، وبالله التوفيق.

وطائفة من الفلاسفة منهم جالينوس وبطليموس وأرسطاطاليس وأفلاطون نفت حقائق هذا العالم[٣] مما دون الفلك، وقالوا: إن ما[٤] دون الفلك في[٥] الذوب والتغير، وإنّما الثبوت للعقليات. وأرادوا بالعقليات العلوم الرياضية والطبيعية والعددية والهندسية والأفلاكية. قالوا: لأنّا أجمعنا على أنّ العالم قابل للتغير، فإن كان من أول حاله[٦] في[٧] الذوب والتغير لم يمكن تحقيقه، وإن ثبت في حال ثم اعترض عليه التغير، فهو بمنزلة منتفي الثبوت، لأنّه ما من لمحة بصر إلّا ويجوز أن يعترض عليه الذوب والتغير، فلا يمكن إثباته بيقين، فيكون بمنزلة منتفى الثبوت، فلا يصح الإفكار في هذا العالم[٨]

(١) ج: اعتقده.

(٢) ي: أو يسألون.

(٣) ج: العلم.

(٤) إ: إنّما.

(٥) ي: من.

(٦) ج: كذلك.

(٧) ي: من.

(٨) (هذا العالم) ج: نفس عالم.

للاستدلال[١] بالشاهد[٢] على الغائب.

وسميت هذه الطائفة ذوبيّة، فيقال لهم: يلزمكم أن يكون ما أدعيتم من الذوب باطلاً، لأنّكم جزءٌ من العالم، وإذا كان العالم في الذوب كنتم أيضاً في الذوب اعتباراً للجزء بالكل[٣]، فيكون العقل الذي فيكم في الذوب لأنّه جزء منكم إن كان جوهراً. وإن كان عرضاً كان أسرع ذوباً، لأنّ العرض أسرع ذوباً وتغيّراً من الجوهر. وإن كان العقل خارجاً عنكم لم يتصور أن تعقلوا شيئاً، لأنّه لو تصور أن يعقل أحد شيئاً يعقل في غيره، لم يبق في العالم مجنون. ولأنّ الذوب والتغير إنّما يكون بعد الوجود والثبوت، وإذا ثبت الشيء بيقين لم يجز الحكم بزواله إلّا بيقين.

وإنْ قلتم إنّه في الذوب والتغير دائماً وأنتم لا ترون، رجع هذا القول إلى قول المتجاهلة الذين نفوا حقائق الأشياء، ولأنّ العالم لو كان في الذوب/ [ل١١أ]؛ فما بال الجبال الراسيات لم تذب حتى تستويَ بسهولها؟ وما بال الأرض لم تذب حتى لم تبق عليها أثقالها؟ وما بال الصبي ينمو، وما بال الشجرة تعلو؟ وإن أردتم بالذوب النقصان، فأين النقصان للحال[٤]؟ وإن أردتم تغير الوصف، فذاك لا يوجب تغير الأصل. وإن عنيتم تغير الأصل فإنّ الأصل يُرى سنين كثيرة على حال بلا ذوب[٥].

(١) ج: الاستدلال.
(٢) إ: بالشاهدة.
(٣) ي: للكل.
(٤) ج: في الحال.
(٥) (فإن... ذوب) ي: -.

وإن عنيتم السيلان، فأي لغة دلّتكم على أنّ الذوب هو السيلان؟ وكيف يكون الذوب سيلاناً والدهن الذائب في ظرفه ساكن غير سائل؟ ولو كان سائلاً لظهر على موضع آخر، لأنّ[1] العالم لو كان في السيلان، فإلى أي عالم يسيل وينتقل؟ وكذلك[2] الآخر إلى ما لا يتناهى. فإنْ[3] قلتم بما لا[4] يتناهى، فقد أثبتم[5] بعض العوالم فنقضتم[6] مذهبكم. وكيف[7] دعوى الحكمة والفلسفة وأنتم في الذوب لا قرار لكم؟ فلا يتصور منكم الأفكار في شيء. فإذاً هذا تدقيق في الغواية والجهالة لا في الحكمة، واللّه المستعان[8].

فصل

[في حد الحقيقة وحقيقة الحد]

ولما ثبت ما بينّا من ثبوت الحقائق والعلوم، قلنا: لا بد من معرفة حدّ[9] الحقيقة، ومعرفة حقيقة الحد، وحدّ[10] العلم وأقسامه ومداركه.

---

(١) ج: ولأن.
(٢) ج: + العالم.
(٣) ج: وإن.
(٤) ج: -.
(٥) ج: أتيتم.
(٦) ج: فتنقض.
(٧) ج: ويصح.
(٨) ج: أعلم.
(٩) ج: -.
(١٠) (حقيقة... وحد) ي: هذا.

[في حد الحقيقة والحق]

أمّا حدّ الحقيقة والحق، فاعلم بأنّ الحقيقة مأخوذة من الحق، والحق ما مرّ ذكره لما[1] بينّا في أوّل الكتاب. وأمّا حقيقة الحد فاعلم أنّ[2] الحدّ نهاية الشيء التي تمنع[3] أن يَدْخله ما ليس منه، أو يخرج عنه ما كان فيه، يدل عليه قوله عليه السّلام في وصف القرآن: «إن[4] لكل حرف حدّاً[5]»، أي منتهى ينتهي إليه تمام المعنى الذي حدّه[6] اللّه تعالى، لا يجوز لأحد أن يجاوزه. وحدود اللّه التي بيّنها للناس نهايات لما ذكر. فإن كان نهياً كان حدّاً[7] لئلا يُقرب فيتعدى، وإن كان أمراً كان حدّاً لئلا يقرب فيتجاوز. وحدود الأملاك نهايات تمنع وقوع[8] الاشتراك في خاص الأملاك، وإنّما اعتبر معنى المنع في تحديد الحدّ لأنّ الحدّ في أصل الوضع المنع[9]، ومنه سُمي الزجر بالضرب حدّاً، لأنّه يمنع عن العود إلى مثله، ومنه سمّي[10]

---

(١) ج: بما.

(٢) (وأمّا... فاعلم) ج: واعلم.

(٣) ج: تمتنع.

(٤) ج: -.

(٥) في الأصل: حرفاً، وهو خطأ.

(٦) ج: حدّ.

(٧) ج: حدّ.

(٨) ج: -.

(٩) ي: -.

(١٠) (ومنه سمى) ج: وسمى.

البواب حداداً لأنّه يمنع الناس عن الدخول في الدار.

وقال أهل المنطق: إنّ الحدّ هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى، وهذا التحديد لا أصل له في العربية، ولئن كان حد اللفظ هذا، فما معنى الحدود في الأملاك؟ وما معنى حدود اللّه التي بينها للناس؟ ومن شرط صحة تحديد الشيء، أن يكون مستمراً في جميع وجوهه[1]. وقيل: الحدّ ما ينعكس طرفاه، كقول القائل: النار جوهر مُضيءٌ محرقٌ فكل جوهر مُضيء محرق[2] نار.

[في حدّ العلم]

وأمّا حدّ العلم، فقد اختلفت العبارات في ذلك، فقال بعضهم: إنّه درك/ المعلوم على ما هو به، وهذا لا يقوى، لأنّه[3] يتحقق [ل١١
العلم باللّه، ولا يجوز أن يكون اللّه مدرَكاً، لأنّ الدرك والإدراك هو الإحاطة بالشيء واللحوق به، ولا يوصف اللّه بأنّه محاط به، ولا أن يلحقه شيء.

وقال بعضهم: العلم إثبات الشيء على ما هو به، وإليه ذهب أبو بكر القفّال الشاشي، وقد أنكر عليه غيره في هذا التحديد وألزمه المعدوم. فإنّ المعدوم معلوم وليس بشيء على مذهب أهل الحق، فإن احترز في العبارة فقال: إثبات المعلوم على ما هو به لزمه الخبرُ الصدقُ،

---

(١) ج: وجوه.

(٢) ي: -.

(٣) ي: إنّه.

فإن الخبر الصدق إثبات المعلوم على ما هو به[1] ولا يسمى الخبر علماً[2].

وقال بعضهم: العلم تبين المعلوم على ما هو به، وقيل معرفة المعلوم على ما هو به، ولا يقع الكشف عن معنى العلم بهذا التحديد، لأنّ التبين هو العلمُ، والمعرفة هي العلمُ أيضاً[3]، فكأنّه يقول: حد العلم علم المعلوم على ما هو به، ولا يقع بهذا الكشف عن حدّ العلم، لأنّ المقصود من تحديد الحرف[4] الكشفُ عن أصل موضوعه، ولا يحصل بهذا التحديد هذا المقصود.

وقال أبو الحسن الأشعري: العلم صفة بها يصير الحيُّ عالماً، ولا يقع الكشف بها عن أصل موضوعه، لأنّ قوله صفة مجمل[5].

وقال بعض الأشعريّة: العلمُ ما يميز[6] العالِمُ به بين المتفق والمختلف، وبين الوجود والعدم، وبين الحدث والقِدم، وهذا لا يصح تحديداً[7]، لأنّ قوله: ما حدّ[8] العلم، فكأنّه قال حدّ العلم العلم، ولأنّ[9] حاصل هذا القول يرجع إلى أنّ العلم هو التمييز،

---

(١) (لزمه... به) ي: -.
(٢) (ولا... علماً) ج: -.
(٣) ج: -.
(٤) ج: الحدّ.
(٥) (وقال... مجمل) إ، ل، ي: -.
(٦) ج: تميز.
(٧) ج: -.
(٨) (ما حدّ) ج: .
(٩) ج: أو لأن.

وهذا لا يقوى، لأنّ التمييز وإن كان نوعاً من العلم، فإنّه لا يسمّى علماً على الإطلاق، ولأنّ[١] للحيوانات نوع من التمييز[٢] ولا يسمى الحيوانُ عالماً على الإطلاق.

وقال الكعبي من رؤساء المعتزلة: إنّ العلمَ اعتقاد المعلوم على ما هو به. وزاد بعض المعتزلة على[٣] هذا فقال: مع سكون النفس إليه، وكل ذلك فاسد[٤]، لأنّ المقلد قد يعتقد شيئاً ولا يطلق عليه اسم العالم، على قول كثير من المتكلمين، لا سيما المعتزلة. ويدل عليه أنّ اللّه عالم ولا يوصف بالاعتقاد، فلا[٥] يقال إنّه معتقد، لأنّ الاعتقاد افتعالٌ من العقد وهو عقد القلب على الشيء[٦]، ولا يوصف اللّه به، فيقال: اعتقد الشيء إذا صَلُبَ، واعتقد الشيء إذا اقتناه، واللّه سبحانه يتعالى[٧] عن هذا الوصف.

وقال إبراهيم النظام من المعتزلة: إنّ العلم حركةٌ من حركات القلب. وقد خلط العلم بالإرادة، لأنّه قال: الإرادة[٨] حركة من حركات القلب. واتفق الجميعُ على الفرق بين العلم والإرادة. وقال

---

(١) ج: لأن.
(٢) (من التمييز) الأصل: تمييز.
(٣) ج: -.
(٤) (إليه... فاسد) إ، ل، ي: -.
(٥) ج: ولا.
(٦) (على الشيء) ج: -.
(٧) ج: منزه.
(٨) (لأنّه... الإرادة) ج: لأنّ الإرادة عنده.

في بعض كتبه: إنّ معدِن العلم الدماغُ، فكيف يجعل العلم حركة من حركات القلب؟ فهذا منه تناقض ظاهر.

والقول الذي يعول عليه في[١] تحديد العلم أن يقال: العلم اسم لمعنىً قائمٍ بالذات على وجه مخصوص.

[ل١٢أ] قال الشيخ الإمام الزاهد[٢] صاحب/ الكتاب: رأيت هذا بخط والدي الإمام[٣] الشهيد رحمه اللّه. ثم قال[٤]: ثبت أنّ[٥] خاصيتَه في انتفاء الخفاء، وذلك لأنّ اللّه سبحانه وتعالى وصف نفسه بالعلم في آيٍ من كتابه كما قال: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شيء عَلِيمٌ﴾[٦].

وقال أيضاً: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً﴾[٧]. إلى غير ذلك من الآيات التي وصف نفسه فيها بالعلم. ثم قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الأَرْضِ وَلا في السَّمَاءِ﴾[٨]، فدلّ ذلك[٩] على أنّ خاصية هذا[١٠] العلم في انتفاء[١١] الخفاء. والدليل[١٢] عليه

(١) ج: من.
(٢) (الشيخ... الزاهد) ج: العبد.
(٣) ج: -.
(٤) ج: قلت.
(٥) (ثبت أنّ) ج: -.
(٦) سورة البقرة ٢/ ٢٩.
(٧) سورة الطلاق ٦٥/ ١٢.
(٨) سورة آل عمران ٣/ ٥.
(٩) ج: هذا.
(١٠) ج: -.
(١١) ج: + وصف.
(١٢) ج: ويدل.

أنّ العلم نقيض الجهل، وهو الذي يكون به خفاء الأمر[١]. والجاهل من[٢] يخفى عليه الأمر. يقال: بلدٌ مجهَلٌ، إذا كان لا يهتَدي فيه لخفاء الطريق. وقال زهير في شعره:

ولكنني عن علم ما في غدٍ عَمي

فقد[٣] نفى عن نفسه علم ما في غدٍ لخفائه[٤] عليه. وقوله: عمي[٥] أي جاهل. يقال: رجل عَمٍ، إذا كان جاهلاً بالأمر لا يعرف الصواب فيه. ولقد وصف[٦] الكفّارَ بالجهل والعمَى لأنّه خفي عليهم وجهُ الحق والصواب والعدل. فثبت أنّ خاصية العلم في انتفاء الخفاء[٧]. فكان حدّ العلم ما ذكره والدي الإمام الشهيد رحمه اللّه[٨].

(١) (وهو. . . الأمر) ج: -. (٢) ج: هو الذي.
(٣) ج: -.
(٤) ج: لأنّه خفي.
(٥) (فقد. . . عمي) ي: -.
(٦) ج: + اللّه تعالى.
(٧) البزدوي، أصول ٤، ١٠: قال عامة أهل السنّة والجماعة: العلم هو إدراك المعلوم على ما هو به؛ والنسفي، تبصرة ١١،٥: والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه اللّه، يشير في أثناء كلامه إلى أنّ العلم صفة ينجلي بها لمن قامت هي به المذكور. . . وهو حدّ صحيح؛ والنسفي، بحر ٥٧،٣: فإن قيل: ما حدّ العلم؟ قال أهل السنّة والجماعة: معرفة المعلوم على ما هو، به وهو علم المخلوقين؛ والصابوني، كفاية ٦٢ب: والأشبه في حدّ العلم ما أشار إليه الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه اللّه، أنّ العلم صفة يتحلّى بها المذكور لمن قامت هي به؛ والنسفي، اعتماد ١٠،٩: والصحيح ما قاله الشيخ أبو منصور رحمه اللّه، إنّه صفة يتحلّى بها لمن قامت هي المذكور
(٨) (حدّ. . . اللّه) ج: العلم هوالمعنى القائم بالذات على وجه مخصوص.

واعلم أنّه لا يقع اسم العالم على الذات، إلّا وأن يكون وصف العلم قائماً به[١] على ما يذكر في صفات اللّه، وكذلك في الشاهد. ألا ترى أنَّه[٢] لا يجوز أن يكون[٣] العالمُ منّا عالماً لذاته؟ لأنّه[٤] لو كان عالماً لذاته لم يتصور زوال العلم عنه لقيام ذاته. ولما تصور أن يكون[٥] العالم منّا[٦] قد يعتريه النسيان، ثبت أنّه إنّما كان عالماً لمعنى[٧] لا لذاته، وما ذلك المعنى إلّا العلم؟ وقد أثبتنا سائر الأعراض من هذا الطريق.

ولقد نفى قوم من المعتزلة العلم وسائر الأعراض، منهم أبو بكر الأصم والكعبي، والجبائي. ومنهم[٨] مَن قال: إنّ إثبات اسم العالِم لنفي الجهل وإثبات اسم القادر لنفي العجز، لا لمعنى العلم والقدرة. وهذا فاسد، لأنّ الجهل لا ينتفي إلّا بعد تحقيق وصف العلم، وكذلك العجز لا ينتفي إلّا بعد إثبات وصف القدرة.

ألا ترى أنّه لا يجوز أن يقال إنّه[٩] متحرّك على معنى نفي

---

(١) (قائماً به) ج: قائمة..

(٢) (الا... أنه) إ، ل، ي: -.

(٣) ي: -.

(٤) ج: إذ.

(٥) ج: -.

(٦) ج: -.

(٧) إ: بمعنى.

(٨) ج: ثم منهم.

(٩) ج: إنّ اللّه.

السكون عنه، ولا ساكن على معنى نفي الحركة عنه، من غير تحقيق الحركة في المتحرك والسكون في الساكن[١]؟ وكذلك في السواد والبياض وجميع[٢] أوصاف الأضداد في الأشياء[٣]، والله الموفّق.

فصــل

[في المعلومات]

اعلم بأنّ[٤] أقل ما يتعلّق بالعلم معلومان، أحدهما العلم بالشيء، والآخر أن يعلم العالم بكون نفسه عالماً بالشيء، لأنّه لو لم يعلم أنّه[٥] عالم بالشيء، لم يتحقق علمه بذلك الشيء، والله أعلم.

وقال الكعبي من المعتزلة: إنّ العالم من له معلومٌ/ ولم يشترط [ل١٢] العلم. قلنا له: إنّ اسم العالم ليس[٦] باعتبار أنّ له معلوماً[٧]، لأنّ جهل الجاهل معلوم العالم، ولا يجوز أن يكون جهل[٨] الجاهل سبباً لكونه عالماً.

(١) (من غير... الساكن) ج: -.
(٢) (السواد... وجميع) ج: جميع.
(٣) (في الأشياء) إ، ل، ي: -.
(٤) ج: أن.
(٥) ج: بأنّه.
(٦) ج: -.
(٧) ج: + لا يستقيم.
(٨) إ، ل: -.

وقال الجُبّائي: العالم مَن[١] يصح منه الفعل المحكم إذا كان قادراً عليه، ولا مانع له منه. قيل له: هذا ينتقض بالمعلوم الذي لا يدخل تحت قدرة العباد، فإنّ العبد قد يكون عالماً به ولا يتعلّق ذلك بقدرته ولا بفعله، فهذا عالم بما لا يتعلّق معلومه بقدرته ولا بفعله.

[في علم اللّه]

وزعم يعقوب الكندي أنّ العالم مَن يعلم شيئاً يجوز أن يخفى عليه ذلك الشيء، ولهذا أنكر هو وجماعة من الفلاسفة أن يكون صانع العالم عالماً ،لامتناع أن يخفى عليه شيء. وهذا باطل من وجهين، أحدهما أنّ فيه تعليق ثبوت العلم بفواته، وهذا مما لا يقوله عاقل. والثاني أنّ فيه تجهيل اللّه تعالى، وهذا كفر ظاهر.

وقال بعض الكرّامية: إنّ اللّه عالم وله العلم، وإنّه[٢] يعلم كون نفسه عالماً بعلم آخر. ومنهم من قال: إنّ اللّه لا يعلم بأنّه عالم. فيلزم الفريق الأوّل أن لا يعلم الثاني إلّا بعلم ثالث، ولا الثالث[٣] إلّا برابع إلى ما لا يتناهى، وهذا يؤدي إلى أن لا يعلم أنّه عالم، ويلزم الفريق الآخر أن يكونوا عالمين بعلم اللّه وهو غير عالم بعلمه، فيكونوا عالمين بما لا يعلمه اللّه، وهذا كفر.

ولقد[٤] أنكرت المعتزلة علمَ اللّه، وقالت: لو كان له علم لما علم

---

(١) ي: لم.

(٢) ج: واللّه.

(٣) (ولا الثالث) ج: والثالث.

(٤) ج: وقد.

به إلّا معلوماً واحداً، كما أنّا لا نعلم[١] بعلم واحد إلّا معلوماً واحداً، فقاسوا اللّه على المخلوق، وأنكروا قول اللّه تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٢]. وقال أوائل المعتزلة: إنّ اللّه تعالى لم يكن عالماً في الأزل، ثم خلق لنفسه علماً فصار به عالماً. وقالوا: إنّ اللّه عزَّ وجلَّ لا يعلم أفعال عباده[٣] حتى يفعلوه. وكل ذلك ضلالة وجهالة.

أمّا الضلالة فلأنهم[٤] جهّلوا اللّه عزَّ وجلَّ في الأزل، ولا يصلح[٥] الجاهل إلاهاً، وكفروا بما قالوا. وأمّا الجهالة فلأنّهم[٦] قالوا بحدوث علمه بإحداثه، وكيف يُحدث المحدثُ شيئاً لم يعلمه قبل إحداثه؟ فهذا محض جهالة. ألا ترى أنّ الصنائع الحكمية لا تقع إلّا ممن هو عالم بها قبل إيقاعها؟

وقالت المعتزلة: إنّ العلم معنى عام لا يختص به اللّه، فلو أثبتنا[٧] له علماً، لوقع الاشتراك بينه وبين غيره، فقالوا: لا علم ولا جهل ولا قدرة ولا عجز، وهذا شبهة الفلاسفة والباطنية في امتناعهم من القول بأنّ اللّه عالم، قادر، حَيّ، فقالوا: يجب أن يوصف بأوصاف لا يقع فيه اشتراك، لأنّ في الاشتراك اشتباه[٨].

---

(١) (أنا... نعلم) ج: لا يعلم منّا.

(٢) سورة الشورى ٤٢/ ١١.

(٣) ج: عبيده.

(٤) ي: فإنّهم.

(٥) ج: يصح.

(٦) ج: + لما.

(٧) ج: أنشأ.

(٨) ج: الاشتباه.

وقالت الباطنية: لا يجوز أن يقال هو شيء أو لا شيء، ولا [ل١٢آ] عالم ولا جاهل/، ولا قادر ولا عاجز، ولا موجود ولا معدوم(١)، والكلام بيننا وبين المعتزلة يرجع إلى حد الاشتراك. فقالوا: إنّ الاشتراك بين الشيئين إنّما يقع إذا اشتركا في أخص أوصافهما، فالعلم منّا موصوف بأخص أوصاف صفته، لأنّ صفته العلم وأخص أوصاف صفة العلم(٢) العلمُ، لأنّ العلم علم لنفسه، كما أنّ أخص أوصاف صفة السوادِ السوادُ، إذ السواد(٣) سواد لنفسه وكذلك كل عرض.

فلو قلنا إنّ العلم صفة اللّه لوقع الاشتراك بينه وبين غيره، وذلك محال، فقلنا: إنّ اللّه عالم لنفسه.

والجواب عنه، أنّ ما قالوا ينتقض بالخلافين والضدّين، فإنّهما ليسا بمثلين، وإن كان الخلاف خلافاً لنفسه، والضد ضداً لنفسه، فكانا موصوفين بأخص أوصاف صفتهما ولم يكونا مثلين. ثم نقول: إنّ حد المثلين أن يسدّ أحدهما مسدّ الآخر، ويجوز عليه جميع ما يجوز على الآخر، بدليل قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ﴾(٤)، يعني السفن بعد سفينة نوح عليه السّلام.

ويقال(٥): الإبل سفينة حتى قيل(٦): الإبل سفنُ البر والسفن إبل

(١) (ولا موجود... معدوم) إ، ل، ي: -.
(٢) ي: العالم.
(٣) (إذ السواد) ج: والسواد.
(٤) سورة يس ٣٦/ ٤٢.
(٥) ج: وقيل.
(٦) (سفينة... قيل) إ، ل، ي: -.

البحر[١]. ويقال تماثل المرض[٢] وتماثل الجرح إذا برئ، بحيث لم يبقَ له أثر، لأنّه قام مقام مَن لا مرض به ولا جرح به.

ولما كان كذلك، لم يكن علم اللّه مثل علم الإنسان[٣]، لأنّ علم اللّه على وصف الكمال بلا نقصان بوجه من الوجوه، وتعلق علمه بجميع المعلومات على التفصيل، ولا كذلك علم الإنسان. فلا جَرَمَ قلنا إنّه عزٍّ وجلٍّ عالم وله العلم، كما قلنا لكل عالم بأنّه عالم وله العلم. وكذلك الجواب عما قالت الباطنية والقرامطة، ونقول لهم أيضاً: أنْ لا واسطة بين الشيء ولا شيء، فإذا قيل شيء انتفى أن يكون لا شيء، وإذا قيل لا شيء انتفى أن يكون شيئاً. فإذا قيل: لا يجوز أن يقال شيء ولا شيء، فقد انتفى كونه، فرجع حاصل قولهم إلى إنكار[٤] الباري، تعالى اللّه[٥] عما يقول الظالمون[٦] علواً كبيراً.

وقال أهل الحق: إنّ علم اللّه ليس هو هو ولا غيره ولا بعضه،

(١) ي: البر.

(٢) ج: المريض.

(٣) الماتريدي، توحيد ٧٢، ٤: وأيضاً إنّه إذ خرج كل الجواهر التي لا يمتحن في مصالح الممتحنين، وخلق كل شيء أريد به البقاء، مع خلق ما به بقاؤه، عُلم أنّه كان بمن يَعلم كيفية كل شيء وحاجته وما به القوام والمعاش؛ والنسفي، بحر ٦، ٥٧: وعلّم اللّه تعالى الإحاطة والخير على ما هو به؛ والنسفي، عمدة ٤، ٧: ثم علمنا محدث جائز الوجود، وعلم اللّه تعالى أزلي واجب الوجود، فلا يتماثلان.

(٤) ج: إمكان.

(٥) إ، ل، ي: -.

(٦) (يقول الظالمون) ج: يقولون.

وكذلك سائر أوصافه ليست هي هو ولا هو هي[١]. وقال الكعبي من رؤساء المعتزلة: هذا لا يصح، لأنّه كلام متناقض، لأنّ علمه لا يخلو إمّا أن يكون هو هو[٢] فيكون معبوداً كما هو، وهذا كفر، أو يكون غيره فيكون في الأزل معه غيره وهذا كفر أيضاً، أو حدث[٣] فيكون جاهلاً قبل الحدوث وهذا أيضاً كفر، أو بعضه فيجب تجزئته، والتجزئة علم الحدث وهذا كفر أيضاً، أو لا هو ولا غيره وهذا كلام متناقض، لأنّه إذا قيل في الشاهد: لا هو، كان فيه أنّه غيره، وإذا قيل: لا غيره، كان فيه أنّه هو أو بعضه، فإذا كان في الشاهد على هذا[٤]، كان في حق اللّه عزّ وجلّ كذلك.

---

(١) الماتريدي: توحيد ٦،٨٢: فقولنا: هي ليست غيره حتى نقول ليس ثمة غير؛ والبزدوي، أصول ١٥، ٣٥: الصفات ليست غير اللّه تعالى؛ والنسفي، تبصرة ٦، ٢٠٠: وهذه الصفات لا يقال لكل صفة منها إنها الذات، ولا يقال غير الذات؛ والنسفي، بحر ٣، ٩٢: صفات اللّه تعالى وأسماؤه لا هو ولا غيره؛ والنسفي، تمهيد ٥، ١٧١: بل كل صفة لا هو ولا غيره؛ والنسفي، عقائد ٤، ٢: وله صفات قديمة قائمة بذاته وهي لا هو ولا غيره؛ والصابوني، كفاية ٩٨ب: نقول: الصفات عندنا ليست بأغيار للذات، بل نقول: كل صفة ليست عين الذات ولا غير الذات... فلم يكن علمه غير ذاته، وكذا هو ليس عين الذات؛ والصابوني، كفاية ٩٠: ولا يقال بأن ما لم يكن عين الذات ولا غيره يكون بعضه؛ والصابوني، بداية ٥١، ١: فنقول: صفات اللّه ليست عين الذات... وليست غير الذات؛ والنسفي، عمدة ٩، ٧: ولا يقال صفاته تحل ذاته أو ذاته تحل صفاته، وصفاته معه أو فيه أو مجاورة له. ويقال: صفاته قائمة بذاته، وصفاته لا هو ولا غيره؛ والنسفي، اعتماد ٥٩، ٨ نقول: الصفات ليست بأغيار للذات.

(٢) ج: هي.

(٣) (أو حدث) ي: وحدث.

(٤) (على هذا) ج: كذلك.

والجواب عنه أن/ يقال: إنّا[١] نثبت صفات اللّه تعالى بالدلائل [ل٢] السمعية والعقلية، فالسمعية نحو قوله عزَّ وجلَّ[٢]: ﴿قُلْ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾[٣]، وقوله: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّما أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّهِ﴾[٤]، وقوله: ﴿ذُو القُوَّةِ المَتِينُ﴾[٥]، إلى غيرها من الآيات التي ذكر فيها صفاته.

وأمّا العقلية فما ذكرناها. ولما ثبتت صفات اللّه بدلالة السمع والعقل، قلنا: لا يجوز أن يكون صفته هو، لأنّ في القول بأنّها هو قولاً بأنّها معبودة في الأزل، وهذا كفر، ووجب القول بأنّها لا غيره، لأنّها لو كانت غيرَه وجب أن تكون معه في الأزل[٦] غيرُه، وهذا كفر[٧] أيضاً[٨]، ووجب القول بأنّها لم تحدث لأن في القول بحدوثه قولاً بأنّه كان جاهلاً قبل الحدوث وهذا كفر، ووجب القول بأنّها ليست بعضه، لأنّ في القول بأنّها بعضه تجزئته، والتجزئة علم الحدث.

ولما كان كذلك، وجب القول بأنّها لا هي هو، ولا هو هي، ولا غيره ولا هي حادثة، ولا هي بعضه، ولا يكون في هذا تناقض،

---

(١) ج: إنما.

(٢) إ، ل: + قل.

(٣) سورة النساء ٤/١٦٦.

(٤) سورة هود ١١/ ١٤.

(٥) سورة الذاريات رقم ٥١/ ٥٨.

(٦) (معه... الأزل) ج: في الأزل معه.

(٧) ي: -.

(٨) (كفر أيضاً) ج: أيضاً كفر.

وإن كان مثل ذلك في الشاهد تناقض، لأنّه لا كل ما يكون في الشاهد يجب أن يكون في حق الباري كذلك. ألا يرى أنّه إذا قيل في الشاهد: إنّ هذا ليس بجوهر ولا جسم كان فيه أنّه عرَض، وإذا قيل: ليس بجوهر ولا عرض، كان فيه أنّه جسم، وإذا قيل: إنّ اللّه عزّ وجلّ[١] ليس بجسم ولا جوهر، لم يوجب أن يكون عرضاً؟ وكذلك إذا قيل: ليس بعرض ولا جوهر لم يوجب أن يكون جسماً، لأنّه قد ينفى عن الشيء أشياء، ولا يوجب أن يكون ذلك الشيء تلك الأشياء كلها.

ألا يرى أنّه إذا قيل إنّ الفرس ليس بحمار ولا بغل ولا أسد، لم يوجب أن يكون الفرس ذلك كله؟ فكذلك إذا قلنا: إنّ صفات اللّه تعالى لا هو ولا غيره ولا بعضه، لم يوجب أن تكون صفاته هو وهي غيره أو بعضه. والذي يدل عليه أنّه ليس فيما قلنا تحديد الصفة ولا دليل إثبات الصفة ليقتضي الاستمرار في الشاهد والغائب، إنّما[٢] ذلك بيان حكم صفاته بعد إثباتها بالدليل، فلا يوجب أن يكون في حقه ما يكون في الشاهد، واللّه المستعان.

واعلم أنّ صفة العلم لا تقوم إلّا بذات هو حي، ولا تثبت صفة العلم[٣] والقدرة في الميت. والموت ينافي وصف العلم والقدرة عند أهل الحق. وقالت الكرّامية: إنّ الموت لا ينافي وصف العلم وينافي وصف القدرة. وقال الصالحي وهو صالح قبة: إنّ الموت

(١) (قيل ليس... عزّ وجلّ) ج: -.

(٢) ي: -.

(٣) (لا... العلم) ي: -.

لا ينافي[١] العلم ولا القدرة[٢]، وهذان القولان فاسدان[٣] لا يخفى على عاقل فسادهما[٤]، لأنّ اللّه عزَّ وجلَّ قال: ﴿إِنَّكَ لا تُسْمِعُ المَوْتَى﴾[٥]، نفى[٦] إسماع الموتى[٧] أصلاً، ولو كان فيهم[٨] فَهْمٌ وعلم أمكن إسماعهم في الجملة.

وإنّه/ عزَّ وجلَّ سمّى الكفار موتى، وأراد بذلك أن الكفار [ل٤١] لا يسمعون الحق ولا يعقلونه، كما أنّ الموتى لا يسمعون ولا يعقلون أصلاً. فلو[٩] كان في الميت علم وفهم لبطلت فائدة هذه التسمية. وأمّا وصف القدرة، فإن عجز الميّت عن الفعل[١٠] ظاهر، فمن ادّعى فيه قدرةً فقد ادّعى خلاف الظاهر، فيدخل في جملة الطائفة المتجاهلة، نعوذ باللّه من السرَف في القول.

[في المعلوم]

واعلم أنّه لا بد من أن يكون[١١] للعالم معلوم، ومعلوم العالم

---

(١) ج: + وصف.
(٢) (ولا القدرة) ج: والقدرة.
(٣) ج: الفاسدان.
(٤) في جميع الأصول: فساده.
(٥) سورة النمل ٢٧/ ٨٠.
(٦) ج: + عنه.
(٧) (نفى... الموتى) ي: -.
(٨) ج: فيه.
(٩) ج: ولو.
(١٠) ج: العقل.
(١١) (من أن) ج: وإن.

ما علمه بعلمه موجوداً كان المعلوم أو معدوماً[١]، فيعلم الموجود موجوداً ويعلم[٢] المعدوم معدوماً. وقالت المعتزلة: المعلوم ما علمه العالم، ولم يقولوا بعلمه بناء على أصلهم في نفي العلم عن اللّه. وقال جهم بن صفوان وأتباعه: إنّ المعلوم هو الموجود، وبناه على أصله في أنّ المعدوم لا يصحّ أن يكون معلوماً. وفساد هذا القول ظاهر، لأنّ الأمس معلوم وإنّه في الحال معدوم، وكثير من الأمور يمضي[٣] على الإنسان في عمره، وهو يعلم كثيراً مما مضى عليه في عمره[٤] وذلك معدوم. والذي مات فحياته قبل موته معلومة وهي للحال[٥] معدومة، فإن أنكروا هذا، دخلوا في جملة الطائفة المتجاهلة وعاندوا الظاهر.

فصل

[في أقسام العلوم ومداركها]

وأمّا أقسام العلوم، فقال قوم من الفلاسفة: إنّ العلوم[٦]

(١) النسفي، تبصرة ٤، ١٩٧: وعلمة المتكلمين قالوا: إنّ القول بخروج المعلوم من أن يكون معلوماً، يناقض العقل ويردّ على الدين بالإبطال؛ والصابوني، كفاية ٦٢؛ فإنّ المعدوم معلوم؛ والنسفي، اعتماد ٩، ٦: وقيل به ليندرج تحته الموجود والمعلوم.

(٢) ي: أو يعلم.

(٣) ج: مضى.

(٤) ج: + ويحفظه.

(٥) ج: الحال.

(٦) ج: علوم.

الحكمية أربعة أقسام: أوّلها[١] الرياضية كعلم الحساب والهندسة والنجوم، وثانيها علم الطب، وثالثها علم الحِيَل كرفع الأشياء الثقيلة والإحراق بالمرايا ونحوها من الحيل، ورابعها العلم الإلّهي، ولهم في باب العلم تفصيل ظاهر[٢] موثق، وباطنه لا طائل له. وأمّا على مذهب أهل الحق، فاعلم أنّ العلوم على قسمين قديم ومحدث، فالقديم علم اللّه عزَّ وجلَّ، والمحدث علم غيره[٣].

[في العلم القديم]

وحقيقة العلم القديم الموجود الذي لا أوّل لوجوده، وهذا الوصف ينفرد به اللّه تعالى، وما سواه إذا وُصِفَ سُمّي قديماً، كما قال اللّه عزَّ وجلَّ: ﴿حَتَّى عَادَ كَالعُرْجُونِ القَدِيمِ﴾[٤]، وقال خبراً عن قيل[٥] الكفرة[٦]: ﴿فَسَيَقُولُونَ هٰذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾[٧]، فإنّ[٨] المراد منه المبالغة في وصف التقدم على غيره، لا أنّه في الحقيقة قديم. وأمّا المُحدَث فهو الذي لم يكن فكان. وقال بعض المتكلمين من أهل

---

(١) ج: + العلوم.

(٢) ج: ظاهره.

(٣) الماتريدي، توحيد ٤٥، ٨: فلو كان لشيء منه شبه يسقط عنه من ذلك القدم، أو عن غيره الحدث! والنسفي، بحر ٣، ٩٥: اعلم أنّ الموجودات على ضربين قديم ومُحدَث، فالمحدث ما سوى اللّه تعالى، والقديم هو اللّه تعالى.

(٤) سورة يس ٣٦/٣٩.

(٥) ج: قول.

(٦) ج: الكفّار.

(٧) سورة الأحقاف ٤٦/١١.

(٨) ج: قال.

السنّة(١): إنّ علم اللّه أزلي، ولم يطلق عليه وصف القِدَم.

واعلم أنّ عِلمَ اللّه عزَّ وجلَّ ليس بضروري أيضاً، كما أنّه ليس بحادث، وليس بمكتسب أيضاً، ولا واقع عن حس(٢). أمّا الضرورة والكسب فحاجة، والحاجة عجز، وتعالى اللّه عن العجز علواً كبيراً. فيتعالى أيضاً عن الضرورة والكسب. وأمّا/ [ل١٤ب] الحدوث فإنّه يقتضي جهلاً قبل الحدوث، وتعالى اللّه عن الجهل علواً كبيراً.

وأمّا الحس فإنّه علم يقع من طريق الحاسّة، والحاسّة آلة، والآلة للمحتاج، واللّه متعالٍ عن الآلات علواً كبيراً. علم اللّه في الأزل ما يكون في وقته بتكوينه، والوقت للكائن لا لتكوينه(٣)، لأنّ تكوين اللّه قوله في الأزل: ليكن كل ما يكون في وقته، فإذا كان في وقته كان بناءً على قوله في الأزل: ليكن. وعلم في الأزل(٤) ما لا يكون، وإنّه لو كان(٥) كيف يكون علم بعلم واحد ما يصح أن يعلم على التفصيل.

[في العلم المحدث]

وأمّا العلم المحدث فإنّه يدرك من أحد طريقين إمّا من طريق

---

(١) ج: + والجماعة.

(٢) السمرقندي، جمل ٨، ٣: ثبت أنّ منها ظاهر جلي، ومنها باطن خفي؛ والبزدوي، أصول ٧، ١١: وأمّا العلم الذي ليس بضروري ولا اختياري، فهو علم اللّه تعالى.

(٣) (لا لتكوينه) ي: كالتلوين.

(٤) (ليكن. . . الأزل) ي: -.

(٥) ج: + يكون.

الضرورة، وإمّا من طريق الكسب[١]، فكان العلم المحدث ضرورياً ومكتسباً.

٣ ## [في العلم الضروري]

فالضروري ما لا يمكن العالم دفعه، وإنّه نوعان: علم بديهة العقل، وعلم حس، فالبديهة من بادهه إذا فاجأه، فهو علم يقع من
٦ غير سابقة سبب، نحو علم العالم بوجود نفسه وبما يحدث في نفسه من الفرح والغم والسقم والصحة ونحو ذلك، ونحو العلم باستحالة[٢] المحالات، كاستحالة كون الشيء قديماً محدثاً، واستحالة شغل
٩ الجسم مكانين في حالة واحدة.

[في علم الحسّ]

وأمّا علم الحسّ فهو العلم الواقع من جهة الحواس[٣]، والحواس

(١) السمرقندي، جمل ٢٨، ١: ثم المعرفة على قسمين، أحدهما لا يمنع العباد فيها، بل اللّه تعالى يتولى وضعها فيهم، والثانية تكون باكتسابٍ منهم بالنظر في الآيات والتفكر في الأعيان... ثم يكون الإدراك بالضرورة؛ والبزدوي، أصول ١٩، ١٠: ثم العلوم ثلاثة أنواع: علم ضروري وعلم مكتسب وعلم مطلق لا ضروري ولا مكتسب عند أهل السنّة والجماعة؛ والصابوني، كفاية ٦٣؛ اعلم أنّ العلم الحادث نوعان ضروري واكتسابي؛ والصابوني، بداية ٢٩، ١٠: العلم الحادث نوعان ضروري واكتسابي.

(٢) باستحالات.

(٣) الماتريدي، توحيد ٢٥، ١١: وعلم الحسّ، وهو كل عين من الأعيان يُحسّ مُحاطاً بالضرورة مبنياً بالحاجة؛ والسمرقندي، جمل ٨، ٦: والعيان يدرك بالحواس الخمس؛ والنسفي؛ تبصرة ٢، ١٥: إنّ أسباب العلم وطرقه ثلاثة أحدها الحواس =

جمع حاسة آلة يُحس بها، والحس والإحساس الوجود للشيء بالحاسة عن مماسة على وجه يدق. وأصله قوله عزَّ وجلَّ: ﴿لا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا﴾[١]، أي صوت لهبها. سمّى صوت لهبها حسيساً، لأنّ الصوت يقرع السمع فيماسه. وقال أبو الحسن الأشعري: الحسّ[٢] العلم المبتدئ في النفس لا عن استدلال، قال: والحاس في الحقيقة العالم[٣] وإنّما تجمع، فيقال: حواس على سبيل تسمية الشيء باسم غيره. وقال أبو العبّاس القلانسي: الحسُّ غير العلم[٤] والحواس أعراض، أراد بها الشم[٥] والسمع والبصر والمس[٦]. قال: ولو قال قائل: حس البصر آلة لا تفارق القدرة، كان قد ذهب مذهباً صحيحاً. وقال الأشعري: ذلك محال، لأنّ[٧] من مذهبه أنّ الحس علم[٨]، والله أعلم.

= السليمة... وقد أقر بكون الحواس من أسباب المعارف جميع العقلاء؛ والنسفي، تمهيد ٣، ١١٩: ثم أسباب العلم للخلق ثلاثة الحواس الخمس...؛ والنسفي، عقائد ٩، ١: ثم أسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس...؛ والصابوني، بداية ٣٠، ٣: أمّا الحواس فهي خمس... ويعلم بكل حاسة ما يختص بها إذا استعملت فيه؛ والنسفي، عمدة ١١، ١: وأسبابه للخلق ثلاثة، الحواس الخمس...؛ والنسفي، اعتماد ١١، ٣: وأسبابه للخلق ثلاثة، أي أسباب العلم الحواس الخمس... والمراد بالحواس السليمة منها.

(١) سورة الأنبياء ٢١/١٠٢. (٢) ي: -.
(٣) ج: + قال.
(٤) ج: + قال.
(٥) (أراد... الشم) ج: كالذوق والشم.
(٦) ج: واللمس.
(٧) ج: إذ.
(٨) ج: هو العلم.

واعلم بأنّ[١] الحواس خمس عند جمهور الناس[٢]، إحداها البصر ويدرك بهذه الحاسة الجسم والجوهر واللون والكون وجنس
٣ التراكيب والصور[٣]، ويجوز أن يبصر بها كل موجود حتى قال أهلُ الحق: إنّ اللّه تعالى يُرى بالبصر في الآخرة[٤]. وقالت الفلاسفة: لا يدرك بها إلّا اللون، وفساد هذا القول لا يخفى على عاقل، لأنّ
٦ إبصار اللون[٥] والكون باعتبار الوجود. ألا ترى أنّه قبل الوجود عدم

---

(١) ج: أن.

(٢) (خمس. . . الناس) ج: عند جمهور الناس خمس.

(٣) ج: من الصور.

(٤) الماتريدي، توحيد ١٢٠، ٣: قال أبو منصور رحمه اللّه: القول في رؤية الرب عزّ وجلّ عندنا لازم وحق من غير إدراك ولا تفسير؛ والسمرقندي، جمل ٣١، ٢: ثم القول في الرؤية أنها على التحقيق على غير تشبيه ولا تعطيل ولا إدراك ولا إحاطة على ما جاءت به السنّة؛ والبزدوي، أصول ٥، ٧٧: إنّ اللّه تعالى جائز الرؤية، وإنّه يُرى في الآخرة بلا مُحاذاة ولا كيفية ولا حدّ؛ والنسفي، بحر ١٣٧،٣: قالت المعتزلة لا يجوز الرؤية على البارئ تعالى بالأبصار، وقال أهل السنّة والجماعة تجوز؛ والنسفي، تمهيد ٣، ٢١٧: في العقل دليل على جواز رؤية اللّه تعالى؛ والنسفي، عقائد ١٢، ٢: رؤية اللّه تعالى جائزة بالعقل واجبة بالنقل؛ والصابوني، كفاية ١١٨: الكلام لأهل السنّة في هذه المسألة في موضعين، أحدهما في جواز رؤية اللّه تعالى بالأبصار في الجملة، والثاني وجوبها للمؤمنين بعد دخول الجنّة؛ والصابوني، بداية ٧٤، ٢: ذهب أهل الحق إلى أنّ رؤية اللّه تعالى بالأبصار جائزة عقلاً وواجبة سمعاً للمؤمنين في الدار الآخرة؛ والنسفي، عمدة ٤، ١٢؛ واعتماد ٨٦، ٣: رؤية اللّه تعالى بالأبصار للمؤمنين في الآخرة بعد دخولهم الجنّة جائزة عقلاً واجبة سمعاً.

(٥) ج: الجسم واللّون.

لا يبصر؟ فلا معنى لتعليق الإبصار لشيء آخر، إذ الوجود هو الأصل في الإبصار.

[ل١٥أ] والحاسة الثانية السمعُ، ويدرك بها الكلام/ والأصوات. والحاسة الثالثة الذوق ويدرك بها الطعوم. والحاسة الرابعة الشم ويدرك بها الأراييح[١]. والحاسة الخامسة[٢] اللّمس ويدرك بها الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة[٣] واللين والخشونة. وزعم قوم أنّ الذوق من جملة حاسة اللّمس. وزاد إبراهيم[٤] النظّام حاسة سادسة وقال: يدرك بها[٥] لذة النكاح. وزاد بعضهم حاسة سابعة وقال يدرك بها الضرب وألم الجراح. وهذان القولان فاسدان، لأنّ ذلك يدخل في جملة حاسة اللّمس. وكما يحس الإنسان من نفسه الوجودَ والفرح والغمّ والنشاط والصحة والسقم[٦]، فإنّه[٧] يحس من غيره[٨] النشاط والفرح والغمّ وخجلَ الخَجِل ووَجَل الوَجِل ونحو ذلك.

---

(١) ج: الروائح.

(٢) (والحاسة الخامسة) ج: والخامس.

(٣) (واليبوسة والرطوبة) ج: والرطوبة واليبوسة.

(٤) (وزاد إبراهيم) ج: وأراد.

(٥) (لذة... بها) ج: -.

(٦) (والنشاط... والسقم) ج: والسقم والصحة.

(٧) ج: -.

(٨) ج: + ذلك أيضاً من.

[في العلم المكتسب]

وأمّا العلم المكتسَب فهو علم يقع بفعل العبد[١]. والفعل معنى يقوم بالذات على وجه مخصوص، وخاصيته في الإضافة، فإذا أُضيف إلى اللّه عزَّ وجلَّ فهو إبداعٌ، وإذا أُضيف إلى العبد فهو اجتلاب نفع أو استدفاع ضرر، وهو في الحاصل استعمال ما أوجده اللّه تعالى[٢]. وقال سيبويه من أئمة[٣] النحو واللّغة: إن[٤] الفعل حدث يحدثه الاسم، أراد بما ذكر من الإحداث التصيير إلى هيئة لا إحداثاً[٥] هو إبداع وإيجاد[٦]، إذ ليس الإبداع والإيجاد[٧] إلّا للّه تعالى عزَّ وجلَّ، لأنّ المُحْدَث محتاج إلى محدِثه[٨]، فكيف يحدث لنفسه قدرة الإبداع[٩]؟ وفرقٌ بين التصيير والإحداث، فالتصيير يعرف كذلك بعلم

---

(١) البزدوي، أصول ٣، ١١: والذي هو اختياري ومكتسب ما له فعل في حصوله؛ والصابوني، كفاية ٦٣: وأمّا الاكتسابي فهو ما يحدثه اللّه تعالى بواسطة كسب العبد؛ والصابوني، بداية ٢٩، ١٣: والاكتسابي وهو ما يحدثه اللّه تعالى فيه بواسطة كسب العبد.

(٢) (معنى . . . تعالى) ج: هو الواقع من قادر مختار بقدرة، ثمّ إنْ كانت القدرة قديمة، كان الفعل إلحاداً، واللّه منفرد به، وإن كانت القدرة محدثة كان الواقع بها كسباً، والكسب فعل العبد.

(٣) ج: أهل.

(٤) ج: -.

(٥) ي: إحداث.

(٦) (إبداع وإيجاد) ج: إيجاد وإبداع.

(٧) (إذ . . . والإيجاد) ج: لأنّ الإيجاد والإبداع ليس.

(٨) ج: في إيجاد القدرة.

(٩) ج: الإيجاد.

ضروري، والحادث لا يعرف حادثاً إلا بالاستدلال، فإذا وجد تكلف تعلم وإن قلّ كان[١] مكتسباً.

وهذا العلم على أقسام، نظريّ واستدلاليّ بالعقل، ومنها شرعي، ومنها من جهة العبارات، ومنها من جهة التجارب والعادات، ومنها ما هو معلوم بالإلهام[٢] في بعض الناس دون البعض، ومنها من جهة الإتباع بموثوق[٣] بعقله وسداده في مذهبه[٤] ووفور علمه. فأمّا[٥] العقلي[٦] النظري الاستدلالي[٧] فنحو الاستدلال بالبناء على الباني، والكتابة على الكاتب. فالعقل يحيل وجود البناء بلا بانٍ، والكتابة بلا كاتب، وإن لم يشاهد بانياً ولا كاتباً.

والذي يدل عليه[٨] أنّ صانع العالم لم يخل العالم عن آيات ودلائل تدل على وجود[٩] الحق، وجعل العقل آلة ليستدرك[١٠] بها

(١) ج: + ذلك العلم.
(٢) (ما... بالإلهام) ج: من جهة التجارب والعادات، ومعلوم من جهة الإلهام.
(٣) ج: بمن يوثق.
(٤) (وسداده... في) ج: وسداد.
(٥) ج: وأمّا.
(٦) ج: -.
(٧) ج: + العقلي..
(٨) ج: وأيضاً.
(٩) ج: -.
(١٠) ي: يستدرك.

ما دلّت عليه[١] هذه الآيات[٢]، ولا يستغني أحد عن[٣] العقل نظراً واستدلالاً في أُمور معاشه ومعاده[٤]. وهذا ظاهر لا ينكره إلّا الطائفة المتجاهلة. ولكن يشترط أن يكون النظر بشروطه ليقع/ صحيحاً. ومن [ل ٥أ] شروط[٥] النظر كمال آلة النظر وهي العقل، وأن ينظر في الدليل لا في الشبهة[٦]، وأن يستوفي شروط التأمّل[٧] في تقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره. فإذا حصل[٨] النظر على وجهه أفاد له العلم بما يصح أن يعلم وإلّا فلا، فالعقل يعرف بالعقل. ألا ترى أنّ المجنون لا يعرف العقل، ولا دليل العقل؟ والعلم يعلم بالعلم. ألا ترى أنّ الجاهل لا يعلم العلم، ولا دليل العلم؟ والنظر يعرف بالنظر والتأمّل. ألا ترى أنّه إذا نظر وتأمّل انكشف له[٩] المنغلق[١٠]؟ فيعرف عنده أنّه طريق إلى العلم.

وأمّا المعلوم من جهة التجارب والرياضات، فنحو علم الطب

---

(١) إ، ل، ي: -.

(٢) ج: + والدلائل.

(٣) ج: + استعمال.

(٤) (معاشه ومعاده) ج: معاشهم ومعادهم.

(٥) ج: شرط صحة.

(٦) ج: شبهة.

(٧) (شروط التأمل) ج: بشروط الدليل.

(٨) ج: جعل.

(٩) ي: -.

(١٠) ج: المتعلق.

والأدوية والمعالجات[١]، وكذلك العلم بالحرف والصناعات، وقد يدرك[٢] هذا العلم بالقياس على ما جرت به العادة والتجربة.

وأمّا المعلوم بالشرع فنحو علم الحلال[٣] والحرام، والفرض والواجب، والسنّة والمندوب، والمباح والرخصة، والمستحب والمكروه، والأدب وسائر أحكام الفقه، وإنّما أضيف العلمُ الشرعي إلى الكسب وهو النظر والاستدلال، لأنّ حجة الشرع مبنية على[٤] صحّة النبوة، وصحّة النبوّة مبنية على طريق النظر والاستدلال. ولو كانت معلومة من بديهة أو حسّ، لما اختلف فيه أهل الحواس[٥] والبداية.

وأمّا المعلوم من جهة الإلهام على الخصوص، فعلى ما مرّ ذكره في[٦] أوّل الكتاب. وكلّ علم نظري فيجوز أن يقلب اللّه العادة فيجعله لنا[٧] ضرورياً، كما خلق العلم بالأسماء[٨] في آدم.

وأمّا[٩] علم بديهة[١٠] العقل، فلا يجوز[١١] أن يعلم بالاستدلال

---

(١) ي: والمعالجة. (٢) ج: يستدرك.
(٣) (علم الحلال) ج: العلم بالحلال.
(٤) (مبنية على) ج: معلومة من.
(٥) ج: + السليمة.
(٦) ج: من.
(٧) ج: + ضرورياً.
(٨) ج: -.
(٩) ج: وما.
(١٠) ج: ببديهة.
(١١) ج: يصح.

علمه، لأنّ البداهة[١] مقدمات الاستدلال، فلا بد من حصول المقدمات من المستدل قبل الاستدلال، فإذا[٢] حصل العلم بمقدّمة الاستدلال، استغنى عن الاستدلال، والله أعلم.

ثم قال[٣] إبراهيم النظام: ما علم بالاستدلال فإنّه لا يجوز[٤] أن يعلم بالضرورة والحسّ[٥]، وما علم[٦] بالحسّ لم يجز أن يعلم بالخبر[٧] والنظر، وعندنا ذلك جائز. ويقال للنظّام[٨]: يلزمك على هذا القول أن يكون العلم بالله في الآخرة نظرياً لا ضرورياً، فتكون[٩] الجنّة حينئذ دار نظر واستدلال ويكون لاعتراض الشبهة[١٠] فيها مجال، وأن يكون أهل الجنة[١١] مكلّفين[١٢] ويستحقوا[١٣] الثواب على أداء ما كلفوا في دار أخرى وغيرها. ويقال له في المعلوم من

---

(١) إ، ل، ي: البداية.

(٢) ج: وإذا.

(٣) (ثم قال) ج: وقال.

(٤) (فإنّه... يجوز) ج: لم يجز.

(٥) (بالضرورة والحس) ج: بالحس والضرورة.

(٦) ج: كان معلوماً.

(٧) ج: من جهة الخبر.

(٨) ج: له.

(٩) ج: وأن تكون.

(١٠) ج: الشبه على أهل النظر.

(١١) (يكون... الجنة) ج: يكونوا أبداً.

(١٢) ج: + وإن.

(١٣) ي: ويستحقون.

جهة الحواس إنّا نعلم البُلدان التي لم ندخلها بالأخبار المتواترة[١]، وإن كانت معلومة لأهلها بالعيان. وكذلك كل شيء يعلم من رآه عياناً ويعلمه[٢] الأعمى بتواتر الخبر عنه.

[ل١٦آ] فأجاب[٣] عن هذا/ الإلزام فقال: إنّ المخبرين لما عاينوا ما عاينوا، اتصلت بعيونهم أجزاء من محسوسهم فعلموا المحسوس باللّمس، ثم إذا أخبروا غيرهم بما عاينوا، انفصل بعض الأجزاء التي في عيونهم ونفوسهم واتصل[٤] بالسامع الخبر[٥] عنهم، فعلموا باللمس أيضاً. قيل له يلزمك على هذا[٦] إذا سمع أهل الجنّة أخبار أهل النار أن تكون أجزاء انفصلت[٧] من أهل النار واتصلت بأبدان أهل الجنة في الجنة. وإذا سمع أهل النار أخبار أهل الجنّة أن تكون أجزاء انفصلت[٨] من أهل الجنة واتصلت بأهل[٩] النار، وهذا قول فيه من المحال ما فيه، وهو لائق بقائله وذويه[١٠].

(١) (بالأخبار المتواترة) ج: بالتواتر.
(٢) ج: بعلمه.
(٣) ج: وأجاب.
(٤) ج: فاتصل.
(٥) ج: للخبر.
(٦) ج: + القول.
(٧) (أجزاء انفصلت) ج: انفصلت أجزاء.
(٨) (أن... انفصلت) ج: انفصلت أجزاء.
(٩) ج: بأبدان أهل.
(١٠) ج: + بأمثاله.

واعلم بأنّ طوائف[١] من أهل الضلال خالفوا أهل الحق في بعض هذه الأقسام والمدارك، فنفت طائفة العلوم إلّا من طريق الضرورة، وقالت: إنّ اللّه عزَّ وجلَّ يبتدئها في القلوب فيكون العلم[٢] ضرورة في القلب. وإلى هذا ذهب رجل يقال له[٣] صالح قبة وطائفة من الرافضة والقدرية، وفي هذا القول إنكار للقرآن فيما جاء به من الأمر بالنظر والاستدلال، حتى قال بعض الرافضة[٤]: إن من لم يخلق اللّه فيه العلم الضروري[٥] كان معذوراً ولم يكن مأموراً بالإيمان ولا بشيء من الأشياء[٦]، وكان المخلوق[٧] للسخر والاعتبار. وفي[٨] هذا القول جعل الكفّار معذورين في الكفر ورفع الأوامر والنواهي وهذا كفر، فما[٩] يؤدي إلى الكفر كان كفراً[١٠].

وقالت[١١] طائفة من الرافضة[١٢]: إنّ المعارف ضرورية، وقد

(١) ج: طائفة.
(٢) (فيكون العلم) ج: فثبتت العلوم.
(٣) (رجل... له) ج: : -.
(٤) (حتى... الرافضة) ج: وزعمت طائفة من الروافض.
(٥) ج: ضرورة.
(٦) (من الأشياء) ج: -.
(٧) ج: كالمخلوق.
(٨) ج: ومن.
(٩) ج: وما.
(١٠) (كان كفراً) ج: يكون كفراً أيضاً.
(١١) ج: وزعمت.
(١٢) ج: الروافض.

أمروا بالإقرار بالحق ولم يؤمروا بالمعرفة ولا سبيل لهم إلى المعرفة[١] ولا دليل لهم على إصابتها، وفي هذا القول إنكار الدلائل التي نصبها اللّه عزَّ وجلَّ على إحقاق[٢] الحق، وإبطال الباطل، وإنكارٌ لقوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[٣]، وإنكار للآيات التي نصبها اللّه تعالى[٤].

وزعمت طائفة أن لا يدرك العلم[٥] إلّا من جهة الطبع، وهذا فاسد، لأن الطبع قد يستحسن ما يستضرّ به، وقد يستقبح ما ينتفع منه، ولا يكون على الاعتدال في جميع الأحوال، فلا يمكن أن يجعل طريقاً إلى العلم الذي يجب أن يؤدي إلى اليقين. ويدل عليه أنّ الطبع[٦] ما ركب في الحيوان[٧] من الأخلاق والمشرب والمطعم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. ويقال: فلان كريم الطبع، وفلان خبيث الطبع، يعنون ما ركب فيه في أصل الجبلة، وهذا[٨] مما يتفاوت غاية التفاوت، وقد يستحسن الطبع ما يستضرّ به ويستقبح ما ينتفع به، فلا يكون على الاعتدال في جميع الأحوال[٩]، فلا يمكن

(١) (إلى المعرفة) ج: عليها.
(٢) ج: إثبات.
(٣) سورة محمّد ١٩/٤٧.
(٤) (وإنكار... تعالى) إ، ل، ي: -.
(٥) (لا... العلم) ج: العلم لا يدرك.
(٦) (قد يستحسن... الطبع) ج: -
(٧) (ركب... الحيوان) ج: جبل عليه الإنسان مما ركب فيه.
(٨) (ويقال... وهذا) إ، ل، ي: وهذه المعاني.
(٩) (وقد... الأحوال) إ، ل، ي: -.

أن يجعل طريقاً إلى درك العلم بالحق، كما بيّنا أنّ الطريق إلى كل ذلك هو الدليل المؤدي إلى اليقين[(١)].

وزعمت طائفة أنّ[(٢)] العلم لا يدرك[(٣)] إلّا من جهة الوهم، وهذا فاسد، لأنّ كل اثنين إذا وهم كلّ واحد منهما بطلان[(٤)] قول صاحبه، كان قول كل واحد منهما باطلاً بقول نفسه: إنّ الأمر كما وهِمَ صاحبه[(٥)]، وكفى بالقول بطلاناً إقراره[(٦)] صاحبه[(٧)] ببطلانه، ولأنّ[(٨)] الوهم إن كان من وَهَمَ ـ بفتح الهاء ـ فهو ذهاب القلب إلى شيء[(٩)]، وقد يذهب إلى/ الصواب. يقال: وهَم قلبه إلى الصواب إذا [ل١٦/ب] ذهب إلى الصواب. ولا شكّ أنّ القلب يهم إلى الصواب وإلى[(١٠)] ضده، فلا يمكن أن يجعل أصلاً في درك العلوم[(١١)]. وإن كان[(١٢)]

---

(١) (بالحق... اليقين) إ، ل، ي: -.

(٢) (وزعمت... أن) ج: وقال بعضهم.

(٣) (العلم... يدرك) ج: لا يدرك العلم.

(٤) ج: فساد.

(٥) (بقول... صاحبه) ج: بإقراره ببطلان قول نفسه.

(٦) ج: بإقرار.

(٧) ج: ي: -.

(٨) ج: مع ما أن.

(٩) (ذهاب... الشيء) ج: الذهاب.

(١٠) (يقال... وإلى) ج، ي: وقد يذهب إلى.

(١١) ي: العلم.

(١٢) ي: -.

من[١] وَهِمَ يَهِم[٢] ـ بكسر الهاء ـ عبارة عن[٣] الغلط، كما روي في الخبر[٤] أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم سجد للوَهْم، أي للغلط. فكيف يدرك الصواب من الغلط[٥]؟

وقالت السمنية: لا يدرك العلم إلّا من جهة الحواس، لأنّها متفقة، فأمّا[٦] دلائل العقول فإنّها[٧] متفاوتة لتفاوت العقول. وهذا[٨] فاسد، لأنّ التكليف بالعمل إنّما ورد على دليل العقول لا على الحس. ولا تتفاوت[٩] مدلولات العقل[١٠] إذا وقع النظر والاستدلال على شرطه، ولا يستغني الحس عن العقل في كمال الدرك.

ألا ترى أنّ الحواس ثابتة للصبيان والمجانين[١١]؟ ولا يكمل لهم درك ما يجب دركه لفوات كمال العقل؟ ولا يستغني[١٢] العقل عن الحسّ[١٣] في الدرك، فلو كان وقوع العلم من طريق

(١) ج: ـ.
(٢) ج: ـ.
(٣) (عبارة عن) إ، ل، ي: فإنّه.
(٤) (كما... الخبر) ج: وفي الحديث.
(٥) (من الغلط) ج: بالغلط.
(٦) (لأنّها... فأمّا) إ، ل، ي: لأن.
(٧) إ، لي: ـ.
(٨) ج: + قول.
(٩) (التكليف... يتفاوت) إ، ل: ـ.
(١٠) إ، ل، ي: + لا تتفاوت.
(١١) (ثابتة... والمجانين) ج: في الصبيان والمجانين ثابتة.
(١٢) إ، ل: ويستغني.
(١٣) (العقل... الحس) إ، ل، ي: الحس عن العقل.

الحسّ[١] لوقع التساوي بين العُقلاء والصبيان والمجانين، ولأنّ في هذا القول إنكار وَالِدَيْهِ وإنكار كل موجود في الدنيا إلّا قدر ما يراه، ولا شكّ أنّ هذا فاسد، وكذلك[٢] ما يؤدي إليه. ألا ترى أنّ الإنسان يرى إنساناً لم يره قبل ذلك، ويعلم يقيناً أنّه لم يخلق في تلك الساعة، ولا جعل[٣] كهلاً وشيخاً في تلك الساعة[٤]، ويقطع[٥] مكاناً بالمشي إليه، ويعلم يقيناً أنّ ذلك المكان لم يخلق في تلك الساعة؟

ونفت طائفة[٦] العلم إلّا من طريق الحواس والأخبار المتواترة، وهذا فاسد، لأنّه يعرف[٧] فساد قول صاحبه لا بالحسّ ولا بالخبر المتواتر[٨].

وطائفة نفت العلم[٩] إلّا من طريق العقل، وهذا فاسد لأنّ كثيراً من الأشياء لا يهتدي إليه العقل على ما يذكر[١٠] من بعد.

---

(١) ج: الحواس فقط.

(٢) ج: فكذلك.

(٣) (ولا جعل) ج: -.

(٤) (في... الساعة) ج: -.

(٥) إ: ويقع.

(٦) (ونفت طائفة) ج: وطائفة نفت.

(٧) ج: يعتقد.

(٨) (قول... المتواتر) ج: وكفى بالقول بطلاناً إقرار صاحبه ببطلانه.

(٩) ج: العلوم.

(١٠) ي: وذكر.

وطائفة نفت العلم[١] إلّا من طريق التقليد، وجعلوا التقليد أصلاً في درك العلم، وأنكروا دلائل العقول، وقالوا[٢]: يجب الاجتناب عن دلائل العقول التي في القرآن. فإذا قيل لهم مَن تقلدون من أهل الاختلاف؟ تحيّروا ونسبوا من أدخل عليهم هذا الإدخال إلى الإلحاد، ولم يهتدوا إلى جواب. وهذا القول من قائله محض الغواية، لأنّ النّاس من بين مصيب ومخطئ[٣] ولا[٤] يعرف المصيب من المخطئ إلّا بدلالة العقل.

ويدل[٥] عليه أنّ التكليف[٦] إنّما وقع من الشرع[٧] على الدليل المؤدي إلى اليقين، ولا يؤدي التقليد[٨] إلى اليقين، لأنّ الدعاوى في التقليد متكافية. ألا ترى أنّ عابد الوثن يقلّد أسلافه، وكذلك الثنوي واليهودي[٩] والنصراني والمجوسي[١٠]؟ كل واحد من هؤلاء[١١] يعتقد أنّ الفريق[١٢] الآخر على الضلال. ولما احتجت الكفرة بالتقليد

(١) ج: العلوم.
(٢) ج: وقالت.
(٣) (مصيب ومخطئ) ج: مخطئ ومصيب.
(٤) ج: فلا.
(٥) ج: والدليل.
(٦) ي: + على العمل.
(٧) (وقع... الشرع) ج: يقع بالعمل.
(٨) (ولا... التقليد) ج: والتقليد لا يؤدي.
(٩) (الثنوي واليهودي) ج: اليهودي.
(١٠) ج: -.
(١١) (واحد... هؤلاء) ج: فريق.
(١٢) ج: -.

بالآباء، قال اللّه تعالى: ﴿قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ/ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾[١]، دعاهم إلى اتباع الدليل. وقال أيضاً: ﴿قُلْ[٢] إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ﴾[٣]. أمر اللّه عزَّ وجلَّ[٤] بالتفكر في حال صاحبهم حتى يتبين لهم بدلائل[٥] العقل أنّه ما بصاحبهم من جِنة. [ل ١٧ آ]

فثبت أنّ التقليد ليس بأصل في درك العلوم، ولكنه[٦] لا يمتنع وقوع العلم به[٧] في إرشاد بعض النّاس[٨] كما قال اللّه تعالى[٩]: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[١٠]. أراد بأهل الذكر أهل العلم، وإنّما كنّى بالذكر عن العلم، وإن كان الذكر ضد السهو، لأنّ

---

(١) سورة الزخرف ٤٣/ ٢٤.

(٢) إ، ل، ي: -.

(٣) سورة سبأ ٣٤/ ٤٦.

(٤) (اللّه عزَّ وجلَّ) ج: -.

(٥) ج: بدلالات.

(٦) ج: ولكن.

(٧) (وقوع... به) ج: وقوعه طريقاً إلى الصواب.

(٨) الماتريدي: توحيد ٤، ١ فثبت أنّ التقليد ليس مما يذكر صاحبه لإصابة مثله ضده؛ والنسفي، تبصرة ١٠، ٢٣: وكذا التقليد ليس مما يُعرف به صحّة الأديان؛ والصابوني، بداية ١٥٤، ١٠: فإذا أخبر المقلد بما يجب الإيمان به فصدقه كان مؤمناً؛ والنسفي، عمدة ٦، ٢؛ واعتماد ٣،١٥: والإلهام ليس سبباً للمعرفة، لأنّه يعارض بمثله وكذا التقليد.

(٩) (اللّه تعالى) إ، ل: -.

(١٠) سورة النحل ١٦/ ٤٣.

الذكر ينعقد[١] بالعلم، فهو بمنزلة السبب المؤدي إلى العلم، وهذا لأنّ النظر في دلالات العقل صعب التناول، فلا يهتدي إليه إلّا من توفر حظه في العقل، وهم في الناس قليلون. فجعل[٢] التقليد طريقاً إلى العلم[٣] في إرشاد بعض النّاس، لكنّه ليس بأصل، إنّما[٤] الأصل في تحقيق المعرفة والإرشاد العقل في العقليات، والسمع الصحيح في السمعيات. وهذا السمع لا يستغني عن العقل، لأنّ[٥] السامع لا يفهم ما يسمع إلّا بالعقل، ولا يمكنه التمييز بين السمع الصحيح وغير الصحيح إلّا بالعقل.

[في العقل]

فلا بد من معرفة العقل، فنقول: إنّ العقل في اللغة يتوجه إلى[٦] وجوه، منها الملجأ ومنها الدية ومنها الحبس، قاله[٧] ابن عرفة: يقال عقلتُ الرجل إذا حبسته، ومنها ما يقع به تحقيق المعرفة. واسمُ العقل الذي يقع به تحقيق المعرفة[٨] متوارث مذ آباد الدهر. ثم مَن

(١) ج: منعقد.
(٢) (وهذا... فجعل) ج: فثبت أن.
(٣) (طريقاً... العلم) ج: منتفع به.
(٤) (لكنه... إنّما) ج: لكن.
(٥) ج: فإن.
(٦) ج: -.
(٧) ج: قال.
(٨) (واسم... المعرفة) ي: -.

قال إنّه جوهر نوراني، أراد[١] بالجوهر الأصل، فإنّ الجوهر في اللغة أصل الشيء.

وذكر الشيخ أبو عبد اللّه ابن أبي حفص الكبير في كتاب «الرد على أهل الأهواء»[٢] أنّ اللّه عزَّ وجلَّ خلق شيئاً وسمّاه عقلاً، وجعله في آدم عليه السّلام، وفي[٣] هذا إشارة إلى أنّ العقل[٤] جوهر، لأنّ المجعول في ظرف لا يكون عرضاً. وقال بعضهم: إنّه بصر القلب موضوع في فِطرة الإنسان، قائم في بنيته، يعرفه كل إنْسان في نفسه. وفي هذا القول أيضاً إشارة[٥] إلى أنّه جوهر، لأنّ القائم والموضوع في الشيء لا يكون عرضاً.

وقال بعضهم: إنّه عرض على مثال الضياء. وقال بعضهم: إنّه العلم، وإليه ذهبت الأشعرية والقدرية. ثم من المعتزلة[٦] مَن قال إنّه علم غريزي يُكتسب بالعلم[٧] الاختياري. ومنهم مَنْ قال: العقل نوعان غريزي واختياري[٨] وأراد بالغريزي الطبيعي.

وقال أهل اللغة: إنّ اسم العقل مشتق من عقال البعير، وهو

(١) ج: فأراد.
(٢) (في... الأهواء) ج: -.
(٣) ج: ففي.
(٤) (أن العقل) ج: أنه.
(٥) (أيضاً إشارة) ج: إشارة أيضاً.
(٦) (من المعتزلة) ج: بينهم.
(٧) ج: به العلم.
(٨) (ومنهم... واختياري) ج: -.

[ل١٧ب] الرباط الذي يشد به البعير، يمنعه/ من النفور، فاستحقّ هذا الجوهر اسم العقل، لأنّه مانع لصاحبه عن العدول عن الصواب، حافظ عليه أسباب الصلاح، إلّا من كان سلطان الهوَى فيه غالباً فأعرض عن العقل.

[في كيفية العقل]

وأولى العبارات في العقل أنّه جوهر نوراني[1]، وليس بعرض ولا علم، لما روي عن[2] ابن عبّاس رضي اللّه عنه، عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال: «عليكم بالعلم فإنّه خليل المؤمن والعقل دليله». فقد خص كل واحد منهما بوصف، فدل أنّ العقل غيرُ العلم. وعن الحسن البصري قال: حدثني عدة كلهم قال سمعت رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال:

«إنّ اللّه تعالى لما خلق العقل قال له: اقعد فقعد ،ثم قال له: قم فقام، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: تكلّم فتكلّم[3]، ثم قال له: أنصت فأنصت، ثم قال له: انظر فنظر، ثم قال له: اسمع فسمع، ثم قال له: أبصر فأبصر، ثم قال له: افهم ففهم، ثم قال له:

«وعزّتي وكبريائي، وسلطاني وجبروتي، وعُلُوي وقدرتي على خلقي، ما خلقت خلقاً أكرم عليَّ منك، ولا أحبَّ إليَّ منك، ولا

(١) البزدوي، أصول ٩٢، ١٨: العقل جسم لطيف نوراني.
(٢) ج: -.
(٣) ي: -.

أفضل منزلة عندي منك، بك أُعبد، وبك أُطاع، وبك أُحمد، وإياك أُعاتب، لك الثواب وعليك العقاب». فثبت بهذا الخبر أنّ العقل ليس بعرض ولا علم، لأنّ العلم والعرض[(١)] لا يخاطب بمثل هذا الخطاب[(٢)]، ولأنّ الأمة أجمعت[(٣)] على أنّ من بلغ عن عقل فإنّه يتوجه عليه الخطاب، وإن كان من أجهل خلق اللّه، وإنّ[(٤)] الصبي مرفوع القلم، وإن كان من أعلم خلق اللّه.

فيدل ذلك على أنّ العقل غير العلم، ويدل عليه أيضاً[(٥)] أنّ العقل قد يكمل، وإن فات بعض العلم، ولا يكمل العلم إذا فات بعض العقل. فيدل ذلك على التفرقة بين العلم والعقل[(٦)]. وذكر أبو منصور الأزهري في[(٧)] كتاب «التهذيب» له عن ابن الأعرابي، أنّ العقل هو التثبت، فثبت بهذه الأدلّة أنّ العقل ليس هو العلم، واحتج من قال إنّ العقل هو العلم لأنّ[(٨)] صاحب «العين» قال: إنّ العقل نقيض الجهل، فدل ذلك على أنّ العلم هو العقل[(٩)]، لأنّ الجهل

(١) (العلم والعرض) ج: العرض والعلم.
(٢) ج: المقال.
(٣) ج: اجتمعت.
(٤) ج: فإن.
(٥) ج: -.
(٦) (بين... والعقل) ج: بينهما.
(٧) إ، ج، ي: صاحب.
(٨) ج: فإنّه ذهب إلى أن.
(٩) (العلم هو العقل) ج، ي: العقل هو العلم.

نقيض العلم، جوابه أنَّ العقل مقدمة العلم، لأنّه لا يتحقق العلم إلّا بالعقل، فيجوز(١) إطلاق اسم العلم على العقل(٢)، لا أنّ(٣) العقل هو العلم في الأصل.

وقالوا أيضاً: إن العقل يدخل في التصريف فيقال(٤): عقل يعقل، كما يقال: علم يعلم. فيدل ذلك على أنّ العقل(٥) ليس بجوهر. جوابه أنّ العقل(٦) لما كان مقدمة العلم، ألحقوه به في إيقاع التصريف عليه. وقالوا(٧): لا يوجد عالم غير عاقل، ولا عاقل غير عالم. فلو كانا غيرين لتصور/ [ل١٨ آ] وجود أحدهما بدون الآخر. قلنا: هذا الأصل غير مستقيم(٨)، لأنّه يتصور وجود عاقل غير عالم، وإن لم يوجد عالم غير عاقل. ألا ترى أنّ النائم عاقل حتى يوجه(٩) عليه خطاب الشرع، وإن كان(١٠) فائت العلم؟ ولئن سلمنا هذا الأصل قلنا: إنّما كان كذلك لأنّ العقل مقدمة العلم(١١)، فلا(١٢) يخلو

(١) فجوزوا.
(٢) ج: + عليه.
(٣) إ، ي: لأن.
(٤) ج: يقال.
(٥) (فيدل... العقل) ج: فدل أنّه.
(٦) (جوابه... العقل) ج: قلنا إنّه.
(٧) ج: + أيضاً إنّه.
(٨) ج: مستمر.
(٩) ي: يوجب.
(١٠) ج: كانت.
(١١) ي: بالعلم.
(١٢) ج: ولا.

أحدهما عن الآخر، لا لأنّ العقل هو العلم، والله أعلم.

[في معدن العقل]

ثم لا بد من معرفة معدن العقل، فقال كثير من الناس إنّ معدنه القلب[(١)] لأنّ الاتفاق منعقد على أنّ معدن العلم المحدث القلب، لقوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ[(٢)] يَعْقِلُونَ بِهَا﴾[(٣)]، فلما كان القلب معدن العلم، كان معدن العقل لأنّ العقل[(٤)] مقدمة العلم المحدث، فأينما كان هذا العلم كان مع مقدمته[(٥)]. ويدل عليه قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[(٦)]، فقيل لمن كان له عقل، لأنّ القلب إنّما ينتفع بالذكرى بالعقل، والذكرى إنّما تنفع العاقل، لا من له عين القلب، لأنّ عين القلب مضغة وهو بضعة لحم، وهذه المضغة توجد في كل حيوان. ويدل[(٧)] عليه أيضاً قوله: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[(٨)].

وعمَى القلب بذهابه عن إدراك الصواب. وإنّما يذهب القلب عن

---

(١) ج: + إنّما قالوا ذلك.

(٢) إ، ي: + لا.

(٣) سورة الحج ٢٢/٤٦.

(٤) ي: القلب.

(٥) (معدنه... مقدمته) إ، ل: مقدمة العلم.

(٦) سورة ق ٥٠/٣٧.

(٧) (عليه... ويدل) ج: -.

(٨) سورة الحج ٢٢/٤٦.

إدراك الصواب بذهاب العقل أو بذهاب نور العقل، فدلّ أنّ معدن العقل القلب. ألا ترى أنّه لا يوصف شيء من الجوارح بالعمَى لما لم يكن معدن العقل؟ وقال علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه: القلب معدن العقل(١)، ويدل عليه(٢) قوله صلّى اللّه عليه وسلّم: «إنّ في الجسد لمضغة إذا صَلُحَت صَلُح سائر الجسد، وإذا فسدت فسد سائر الجسد، ألا وهي القلب». وفي بعض ألفاظ هذا الحديث قال: «إنّ القلب ملك إذا صلح صلح سائر الجسد»، فقد علّق صلاح الجسد أو فساده بصلاح القلب أو فساده، وإنّما يكون صلاح القلب بالعقل وفساده بذهاب العقل أو بذهاب نوره، وإنّما كان(٣) القلب ملكاً باعتبار العقل.

ورُوي في الخبر أنّ: «اللّه تعالى قال لداود عليه السّلام: إيّاك والشهوات، فإنّ القلوب المعلّقة(٤) بالشهوات عقولها محجوبة عنّي». فقد أضاف العقل(٥) إلى القلوب. وقال ابن مسعود رضي اللّه عنه: لكل شيء سيّدٌ وسيد الجسد القلب، ولا شك أنّ سؤدد القلب(٦) باعتبار العقل، لا باعتبار أنّه مضغة لحم.

وقال بعضهم: إنّ معدن العقل الدماغ، وادّعى هذا القائل أنّه

(١) (القلب. . . العقل) ج: العقل في القلب.
(٢) ج: + أيضاً.
(٣) ج: يكون.
(٤) ج: متعلقة.
(٥) ج: العقول.
(٦) (سؤدد القلب) ج: سؤدده.

مذهب محمّد بن الحسن فإنّه قال في كتاب «الدّيات» فيمن ضرب رأسه فذهب عقله، ذكر ذهاب العقل عقيبَ ذكر ضرب الرأس. فدلّ ذلك على أنّ محل/ [ل١٨ب] العقل الدماغ. وعن ابن عبّاس رضي اللّه عنه قال: إنّ اللّه تعالى أوحى إلى داود عليه السّلام أنْ سَلْ[1] ابنكَ سليمان عليه السّلام، فسأله أين موضع العقل؟ فقال الدماغ، في حديث فيه طول، فاستصوب ذلك من سليمان. والجواب عنه أن إضافة العقل إلى الدماغ على معنى أنّ للدماغ خاصية في تقوية نور العقل، حتى إذا يبس الدماغ أثّر ذلك في نور العقل فنقص، لا أنّ محل العقل الدماغ في الأصل، واللّه أعلم. وعلى هذا يخرّج قول محمّد بن الحسن رضي اللّه عنه في كتاب «الديات» في ضرب الرأس وذهاب العقل، واللّه أعلم.

ثم اعلم أنّ القلب عضوٌ في الحيوان وهو مضغة[2] لحم على ما قال عليه السّلام: «إنّ في الجسد لمضغة»، ثم فسّر هذه المضغة بالقلب. ويسمى القلبُ[3] الفؤاد، كما قال اللّه عزّ وجلّ: ﴿مَا كَذَبَ الفُؤَادُ مَا رَأَى﴾[4]، أراد بالفؤاد القلبَ. والفؤادُ في أصل الوضع شيء على مثال الغشاء للقلب، بدليل قوله عليه السّلام: «إيّاكم أهل اليمن هم ألين قلوباً وأرق أفئدة». فقد خصّ كل واحد بوصف، فدل على أنهما شيئان.

---

(١) في الأصل: سائل.

(٢) ج: + وهي بعضة.

(٣) ي: -.

(٤) سورة النجم ٥٣/ ١١.

والفؤاد مأخوذ من قولهم: خبز فئيد، وهو عجين يخبز تحت الجمر، يجعل عليه عجين على مثال الغشاء له. فإذا تم خبزه رفع العجين الذي هو على مثال الغشاء فيؤكل الخبز الذي ظهر[١]، ويسمى ذلك «ملّة»، والذي كان كالغشاء له فئيداً. ولكنّه لما اتصل به اتصال خلقةٍ ولا يخلو القلب عنه، سُمِّي القلبُ فؤاداً باسم ما هو جزء من أجزائه، وسمى القلب قلباً لتقلبه بمعان تحله من الخواطر والعزوم والعلوم وغير ذلك مما يختص بالقلب.

وقال ابن عبّاس: إنّما سُمّي القلب قلباً لتقلّبه، وأراد[٢] بتقلبه التقلب بمعان تحله. وإلى ذلك أشار صلّى اللّه عليه وسلّم حيث قال: «وإنّما مَثل القلب كمَثل ريشةٍ بأرض فلاة، في ريح عاصف، تقلبها الرياح». فقد أشار إلى أنّه سمى قلباً لتقلبه، واللّه مقلبه بما يخلق فيه من المعاني. فإنّه صلّى اللّه عليه وسلّم كان كثيراً ما يقول: «يا مُقلّب القلوب، ثبّت قلبي على دينك». والقلب في الصدر كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[٣]. والصدر أرفع موضع في البدن، وعنه يصدر التدبير إلى القلب، واللّه أعلم.

فصل

[في عمل العقل]

ثم لا بد من معرفة عمل العقل، لأنّ واضع العقل وهو اللّه

---

(١) ج: فيه.

(٢) ج: أراد.

(٣) سورة الحج ٢٢/٤٦.

عزَّ وجلَّ(١) ما وضع العقل(٢) إلّا لإيجاب العمل به، بدليل قوله: ﴿إنَّ السَّمْعَ والبَصَرَ والفُؤَادَ كُلُّ أُوْلٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾(٣)، أي يُسأل الإنسان عن كل واحد من هذه الأشياء الثلاثة، أنّه فيما استعمله، استعمله في ما وضعت/ له هذه الأشياء(٤)، كما قال اللّه تعالى: ﴿لَهُمْ [ل١٩آ] قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ أي الحق، ﴿وَلَهُمْ أعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ أي الرشد، ﴿وَلَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾(٥) أي الوعظ.

وقد روى الثقات: «أنّ أبا بكر الصدّيق رضي اللّه عنه قال للنّبي صلّى اللّه عليه وسلّم: بِمَ بُعثتَ؟ قال: بالعقل، قال: وبِمَ أُمرتَ؟ قال: بالعقل، قال: إلى ما(٦) تدعونا؟ قال: إلى العقل. قال: بم يدخلون الجنة؟ قال: بالعقل، قال: بم يدخلون النار؟ قال: بالعقل(٧). فقرأ قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا في أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾(٨)». فثبت أنّ العقل وضع للعمل به، فلا بد من معرفة عمله(٩).

---

(١) ج: + واللّه.

(٢) ج: + فيمن وضع.

(٣) سورة الإسراء ١٧/ ٣٦.

(٤) (له... الأشياء) ج: هذه الأشياء له أو في غيره، وقد بيّن في آية أخرى ما وضعت هذه الأشياء له.

(٥) سورة الأعراف ٧/ ١٧٩.

(٦) ي: من.

(٧) (قال بالعقل) إ، ل، ي: -.

(٨) سورة الملك ٧٦/ ١٠.

(٩) ي: عليه.

فنقول: إنّ عمل العقل في شيئين اثنين، أحدهما في معرفة ما خفي مما يصحّ أن يعلم بالدلالة، فيفزع إلى العقل في أماكن معرفة ذلك، كما يفزع إلى الحاسة في أماكن معرفة المحسوسات. والثاني في درك الشيء ببديهته، وبديهة العقل أوائله، من قولهم: بادهه أي فاجأه، فيدرك العقل[١] الشيء ببديهة[٢] من غير كلفة وكثير فكرة كالعلم بالسقم والصحّة والفرح والغمّ، وفي غيره من النشاط وخجلِ الخَجِل ووَجَل الوجل.

ثم أوّل ما يجب على العاقل البالغ أن يعرف ما هو أولى المعارف، وأولى المعارف معرفة خالقه. فيقوم[٣] بحقه لأنّه خص من بين[٤] سائر الموجودات بخصائص لم تكن لشيء من تلك الخاصية شيء نحو العقل والفهم والسمع والبصر وغيرها من الخصائص الجليلة[٥]، فيعلم بذلك أنّه لم يخلق ليكون سُدًى[٦]. وطريق معرفة ذلك أنّه يعرف ببديهة عقله وجود نفسه، وبأنّه لم يكن فكان، ثم يعرف بدلالة عقله أنّه لم يكوّن نفسه، لأنّه عاجز عن تكوين مثل نفسه في حال كمال عقله واعتدال قواه، فيكون عن تكوين نفسه في حال عدمه أعجز، ويعلم بدلالة عقله أنّه لم يكوّنه والداه لأنّهما يريدان أن

(١) ج: بالعقل.
(٢) ي: ببديهته.
(٣) ج: ليقوم.
(٤) ج: -.
(٥) إ: الجلية.
(٦) ج: + مهمل.

يكون لهما ولد فلا يكون، ويريدان أن لا يكون لهما ولد فيكون. فيعرف بذلك أنّه ليس في أيديهما[١] من أمر تكوين الولد شيء، ويعلم بدلالة عقله أنّه لم يتكون جزافاً لأنّه[٢] لا يوجد في العالم بناء بلا بانٍ، ولا كتابة بلا كاتب، ولا حدث بلا مُحْدِث. فكذلك هو جزء من العالم[٣]. ولأنّه لو كان بنفسه لكانت نفسه علّة كونه، فيجب أن لا يزول لقيام نفسه، وإذا[٤] عرف زواله عرف أنّه لم يكن بنفسه.

ولما ثبتت هذه الأوجه، علم[٥] بدلالة عقله أنّه كوّنه من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٦]، وهو اللّه عزَّ وجلَّ، فيعلم[٧] عند ذلك أنّه مالكه، وأنّه لمالكه فيقوم بحقه. وأوّل حقٍ يجب لخالقه/ [ل١٩ب] عليه الشكر لخالقه لأنّه أوجده بعد العدم، والإيجاد بعد العدم من أعلى النعم، والشكر إظهار النعمة بالاعتراف بها والقيام بحقها، ويكون عرفان الإحسان شكراً أيضاً.

وقال صاحب «العين»: الشكور والشكر عرفان الإحسان، ودلّ على ما قال[٨] صاحب «العين»، ما روى أبو بكر الأنباري في كتاب

(١) (في أيديهما) ج: بيدهما.
(٢) (جزافاً لأنّه) ي: جزا فإنّه.
(٣) (حزء... العالم) ج: -.
(٤) ج: وإن.
(٥) ج: يعلم.
(٦) سورة الشورى ٤٢/ ١١.
(٧) إ: + بذلك.
(٨) ج: قاله.

«الرد على أهل الإلحاد في القرآن» «إنّ المهاجرين قالوا: يا رسول اللّه إنّ الأنصار فضَلونا بأنّهم آوونا وفعلوا وفعلوا[١]، فقال لهم[٢]: ألستم تعرفون لهم ذلك؟ قالوا: بلى، قال: فإن ذاك شكر»[٣]، أي ألستم تعرفون ذلك[٤] الصنيع؟ فإن أعترافكم شكرٌ ومكافأة منكم لهم.

[في طريق معرفة اللّه]

وإنّما كان طريق معرفة اللّه دلالات العقل[٥] لأنّه لا سبيل له إلى رؤية اللّه في الدنيا، ولا سبيل إلى التوقف على ورود السمع لما في ذلك من ترك الإنسان سدى، واللّه عزَّ وجلَّ يقول: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً﴾[٦]. فلم يبقَ له طريق إلى معرفة خالقه إلّا دلائل العقل. ولقد اعتمد أبو حنيفة رضي اللّه عنه على دلائل العقل في هذه المعرفة، كما روى محمّد بن سماعة عن أبي يوسف عن

(١) (وفعلوا وفعلوا) ج: فعلوا؛ ي: وفعلوا.
(٢) (وقال لهم) ج: فقال.
(٣) ج: -.
(٤) ي: ذاك.
(٥) الماتريدي، توحيد ١٧، ٥: ولا سبيل إلى معرفة ذلك إلّا باستعمال العقول بالنظر في الأشياء؛ والسمرقندي، جمل ٨، ٥: ثم الأصل في الأسباب التي بها يتوصّل إلى العلم أنّها هي العيان والخبر والعقل؛ والنسفي؛ تمهيد ٧، ١٢١: وأمّا العقل فهو سبب للعلم أيضاً؛ والنسفي، عقائد ١٥، ١: وأمّا العقل فهو سبب العلم أيضاً؛ والصابوني، كفاية ٦٣ب: وأمّا نظر العقل فهو سبب العلم أيضاً؛ والصابوني، بداية ٣٠، ١٠: وأمّا نظر العقل فهو سبب للعلم أيضاً؛ والنسفي، اعتماد ١١، ٣: وأسبابه للخلق ثلاثة أي أسباب العلم. . . والعقل.
(٦) سورة القيامة ٧٥/ ٣٦.

أبي حنيفة أنّه قال: لا عُذرَ لأحدٍ من الخلق في الجهل بمعرفة خالقه، لما يرى من خلق السماوات والأرض وخلق نفسه وسائر خلق ربه.

وأمّا الشرائع فمعذور[1] حتى تقوم عليه الحجة. وفي بعض هذه الرواية، وأما الفرائض فمن لم يعلمها، أو لم تبلغه، أو لا يرى أهل الإسلام، فإنّ هذا لم تقم عليه حجة بمعرفته. هكذا ذكر الحاكم الشهيد في كتاب «المنتقى» وهو مشهور من مذهب أبي حنيفة. وفي بعض هذه الرواية، قال أبو حنيفة: لو لم يبعث اللّه رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم، وعليه اعتمد عامّة مشايخنا من المتقدمين والمتأخّرين، منهم الإمام أبو منصور الماتريدي السمرقندي من أئمة أهل[2] السنّة والجماعة. قال أبو منصور:

إنّ سبيل الشرع السمع، فأمّا[3] الدين فإنّ سبيله العقل، حتى قال في الصبي العاقل، إنّه يجب عليه معرفة اللّه تعالى، وهو قول كثير من مشايخ العراق. وذهبوا في ذلك إلى أنه إنّما وجب على العاقل البالغ أن يعرف خالقه، لأنّه احتمل عقله الاستثبات بدلائل العقل. فإذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ كان هو والبالغ سواء في وجوب هذه المعرفة بخلاف الأمور الشرعية، لأنّها إنّما تجب بالسمع، وإنّها مستوية الطرفين في الإمكان، ولا بد للسمع في هذا من[4]

---

(١) ج: مقدور.

(٢) ج: -.

(٣) ج: وأمّا.

(٤) (في... من) ج: من هذا ومن.

[ل٢٠آ] التمكن من الطلب، ووقوع العلم بالسمع/ الذي يلزم حجته. فأمّا هذه المعرفة فحق كلها لا يحتمل هذا الحق ضده، فتجب عليه هذه المعرفة إذا عقل.

وقد قيل إنّ هذه المعرفة لا تجب على الصبي العاقل، لعموم قوله صلّى اللّه عليه وسلّم: «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان، أي القلم عن ثلاثة...»[1] الحديث. وقد ذكر محمَّد بن الحسن في كتاب[2] «الجامع الكبير والسير الكبير» مسائل دلّت على أنّه بقّاه على حكم التبعية لأبويه حتى يبلغ.

ثم اتفق أصحابه[3] جميعاً على أنّه إذا أسلم صح إسلامه. وعلل أبو حنيفة لذلك[4]، فقال: صحّ إسلامه لوجود الإقرار والتصديق عن تمييز، وقد قالوا إنّه يدعى الصبي العاقل إلى الإسلام كما يُدعى[5] إلى الصلاة إذا بلغ سبعاً، ويضرب عليها إذا بلغ عشراً، على لسان رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم.

[في دلائل العقل]

ثم اعلم أنّ علماءنا رضي اللّه عنهم، اعتبروا دلائل العقل على اعتبار العقل آلة في إمكان معرفة ما جعل في العقل دلالة عليه،

---

(١) إ: ثلاث.

(٢) ج: -.

(٣) ج: أصحابنا.

(٤) ي: كذلك.

(٥) ج: + الصبي.

لا باعتبار جعل العقل موجباً، وهذا بناءً على مسألة خلق الأفعال. فإنّ اللّه تعالى لم يجعل إلى العباد خلق الأفعال، ولم يفوّض ذلك إليهم، فكذلك لم يجعل إلى العقل الإيجاب، ولا يجوز أيضاً أن يقال إنّ اللّه عزَّ وجلَّ جعل العقل موجباً، كما لا يجوز أن يقال إنّه جعل الإنسان خالقاً لأفعاله. وهذه المسألة تعرف بعد هذا في مسألة القدر، ولكن إذا عرف العاقل دليل العقل، وجب عليه اتّباعه بإيجاب اللّه تعالى، والذي يدل عليه أنّ العقل لا يعمل دون هداية اللّه، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلا أَبْصَارُهُمْ وَلا أَفْئِدَتُهُمْ مِن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللّهِ﴾(١)، ولا شك أنّ جحودهم بآيات اللّه بحرمانهم عن لطف اللّه، كما قال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الهُدَى﴾(٢)، وقال: ﴿خَتَمَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ...﴾(٣) الآية.

فكان حاصل مذهب أهل الحق في قضايا العقول على ثلاث مراتب، واجب وممتنع وجائز مستوى الطرفين في الإمكان. فالواجب نحو معرفة اللّه عزَّ وجلَّ ووجوب الشكر للمنعم واستحسان الصدق والعدل وجميع ما جعل في العقل، دلالة على حسنه واستقباح أضدادها على ما يأتيك شرحُه بعد هذا.

وأمّا الممتنع فنحو استحالة اجتماع المتضادات(٤) في شيء واحد في حالة واحدة واستحالة إضافة المستحيلات إلى اللّه عزَّ وجلَّ،

---

(١) سورة الأحقاف ٤٦/٢٦.

(٢) سورة الأنعام ٦/ ٣٥.

(٣) سورة البقرة ٢/ ٧.

(٤) ج: الضدين.

واستحالة وصف القديم بالحدث. وأمّا الجائز فهو المستوي الطرفين في الإمكان[١]، وذلك ما يجوز أن يكون، ويجوز أن لا يكون وهو [ل٢٠ب] الأمور الشرعية، وحق العقل فيه التوقف/ حتى يرد السمع ثم مساعدته على ما ورد. فكان[٢] العقل في نوع من العلوم متبوعاً، والسمع تبع له، ويرد مؤكداً له، والسمع في نوع من العلوم متبوعاً[٣] والعقل مؤكداً له، والله المستعان.

ولقد خالفنا في ذلك طوائف من الناس، منهم قوم يلقّبون بالبراهمة من أوائل أهل الضلال، ينسبون إلى رئيس لهم يقال له برهمن فقيل لأتباعه براهمة وبَرهَمَنة. جعلوا العقل أصلاً حتى أنكروا الرسالات والنبوّات وكتُب اللّه عزَّ وجلَّ. قالوا[٤]: لأن الرسل إن جاءوا بما يخالف العقل لم يقبل، لأن العقل حجّة اللّه عزَّ وجلَّ على خلقه، وحجج اللّه لا تتناقض، وإن جاءوا بما يوافق العقل فالعقل كافٍ، وبه عن الرسل والكتب غُنْية[٥].

قلنا لهم: إنّ كثيراً من أمور[٦] الدين والدنيا لا يستغني فيه[٧] العقل عن الرسول والكتاب. وأمّا أمور الدين فنحو كيفية شكر

---

(١) (في الإمكان) ج: -.
(٢) ج: وكان.
(٣) (والسمع تبع... متبوعاً) : -.
(٤) ج: فقالوا.
(٥) ج: عينه.
(٦) ج: أمر.
(٧) ج: -.

المنعم، لأنّ شكر المنعم وإن كان موجب العقل، فإنّ كيفية الشكر، لا يهتدي إليها العقل، لما[1] يجوز أن يكون الشكر في حركة أو سكون، أو حركة دون حركة، أو سكون دون سكون، في حال دون حال. فلا يدرك العقل ذلك إلّا من طريق السمع من اللّه عزَّ وجلَّ، وذلك يكون برسل اللّه.

وكذلك لا يستغني العقل عن معرفة وجوه البشارات والنذارات، وكذلك الحاجة ماسّة إلى رسل اللّه في انتقاص الفساد في الأرض، ما لو لم يكن الرسل لوقع من[2] الأعداء زيادة فساد في الأرض على المقدار الذي وقع، وكذلك بالرسل مظاهرة الحجج، فتكون حجج اللّه متظاهرة سمعية وعقلية، وذلك أبلغ في إلزام الحجة في تسهيل طريق المعارف، لأنّ الاستثبات بالاستدلال صعب التناول، لا يدركه إلّا من توفر حظّهُ في علم الاستدلال، والناس في ذلك بين مرزوق ومحروم. وأمّا أمور الدنيا فنحو معرفة الجواهر النافعة والضارة، ومعرفة الأغذية والأدوية ومقادير الأدوية التي بالزيادة عليها أو بالنقصان عنها يلحق الضرر، واللّه المستعان.

واحتجوا أيضاً بأن بعث الرسل إلى مَن يعلم اللّه أن[3] لا يقبل الرسالة، ويؤذي الرسول بأشد الأذى لا يكون حكمة. قلنا لهم إنّ ذلك إنّما يبعد عن الحكمة في حق مَن ينتفع بقبول المرسل إليه

(١) ج: + أنّه.

(٢) ي: في.

(٣) ج: أنّه.

الرسالة أو يتضرر برده. فأمّا اللّه عزَّ وجلَّ متعال[١] عن الانتفاع والاستضرار، لكنه عزَّ وجلَّ بين[٢] ببعث الرسل طريق الحق. فمن قبل كانت المنفعة لمن قبل، ومن رد كان الضرر راجعاً إلى الراد. وما يلحق الرسل من الأذى، فإنّ ذلك لإعلاء درجاتهم ما لولا ذلك لم [ل٢١ آ] ينالوا تلك الدرجات. /والذي يدل عليه أنّ اللّه عزَّ وجلَّ وضع، العقل فيمن وضع مع علمه أنّه لا يعمل بالعقل ولم يبعد عن الحكمة، فكذلك بعث الرسل.

واحتجوا أيضاً بأنّ حجج اللّه تعالى متناصرة وشرائع الرسل مختلفة، فلو كانوا حقاً لتناصرت شرائعهم كما تناصرت حجج العقل. قلنا لهم إنّ أصل الدين متناصر، وهو توحيد اللّه تعالى، وإخلاص الطاعة. وما بُعِثت[٣] الرسل إلّا لدعوة الخلق إلى الحق، وهذا متناصر.

فأمّا[٤] ما هو مستوي الطرفين في الإمكان بأن يجوز أن يكون، ويجوز أن لا يكون، فيجوز أن يكون في وقت، دون[٥] وقت، ويكون في ذلك نقل[٦] العباد من عبادة إلى عبادة، ليظهر المطيع من الخليع، كما قال اللّه عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ

(١) ج: فمتعال.

(٢) ج: يبين.

(٣) ج: بعث.

(٤) ج: وأمّا.

(٥) ج: ولا يكون في.

(٦) ا: فعل.

مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ﴾[١]، وذلك لا يضاد الحكمة، كما أنّه يجعل الشيء في حال نافعاً وفي حال ضاراً، وينقل أحوال الخلق من أوّل حال الفطرة إلى منتهى الآجال، ولا يبعد ذلك عن الحكمة أيضاً[٢].

واحتجوا أيضاً بأنّ الرسالة لا تظهر إلّا بالمعجزات، والمعجزات[٣] خارجة عن[٤] العادات، فلا تكون حجّة كالسحر والشعوذة والكهانة. قلنا لهم: إنّ المعجزة يجب أن تكون على خلاف العادة، فإنّ[٥] العادة تشتمل على الحق وعلى الباطل، فلا يتميز الحق من الباطل بالعادة، والكهانة والسحر والشعوذة إنّما كانت باطلة باعتبار أنّها تخييلات لا حقائق لها، ظواهرها على خلاف بواطنها، وبواطنها على خلاف ظواهرها[٦]، ويمكن تعلمُها لا باعتبار أنّها خارجة عن العادات. فأمّا المعجزات فإنّها كلها حقائق، ظواهرها كبواطنها، وبواطنها كظواهرها، ولا يمكن تعلمها. ولو جهد الخلائق على مضاهاتها عجزوا عن مضاهاتها، فيدل ذلك على أنّها أُمور ثابتة[٧]، خارجة عن تدبير البشر، واللّه المستعان.

(١) سورة البقرة ٢/١٤٣.
(٢) ج: -.
(٣) ي: -.
(٤) ج: من.
(٥) ج: لأن.
(٦) ج: ظاهرها.
(٧) ج: بانية.

ومن البراهمة من أقرّ بالرسالة، ولكنهم قالوا يجب أن يكون الرسول من الملائكة لا من البشر، وهؤلاء كفّار أيضاً، وهم(١) أتباع المشركين الذين ادّعوا ذلك. وقد عرّفت هذه المسألة في كتاب «الإبانة عن إثبات الرسالات».

وطائفة أخرى خالفوا(٢) أهل الحق في باب العقل، فقدّموا السمع على العقل، وجعلوا العقل تبعاً للسمع في جميع الأحوال، وهم الأشعرية والخوارج والمحكّمة والبِشْرية والمُرَيسية والقاشانية والداوودية الإصبهانية(٣)، حتى قالوا: لو حصل(٤) العلم(٥) بدلالة العقل، لم يجز الوصف بوجوب المعلوم، ووجب التوقف على ورود السمع. وقالوا: لا يعرف حسن الأشياء وقبحها بالعقل قبل السمع، فلا يعرف حسن/ الإيمان والعدل والصدق وقبح أضدادها بدلالة [ل٢١ب] العقل، حتى قالوا: إنّ مَنْ مات أيّام الفترة بين عيسى ومحمّد عليهما السلام لم يحكم فيهم بإسلامٍ ولا كفر، وقالوا هكذا في مَن مات في أقصى نواحي العالم ولم تبلغه الدعوة، إنّه(٦) لا يحكم فيه بإسلام(٧) ولا كفر، لا في أحكام الدنيا ولا في أحكام الآخرة.

---

(١) إ، ل، ي: وهي.
(٢) ج: خالفت.
(٣) ج: الإصفهانية.
(٤) ج: جعل.
(٥) ي: -.
(٦) ج: لأنه.
(٧) ج: بإسلامه.

وفي هذا القول مخالفة[(١)] قول اللّه عزَّ وجلَّ[(٢)] قال: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدَى﴾[(٣)]، أي أن يترك مهملاً مع كمال العقل واعتدال القوى. ثم نبّه على دلالة العقل فقال: ﴿أَلَم يَكُ نُطْفَةً مِن مَنِيٍ يُمْنَى ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى﴾[(٤)]. أي لما لم يترك سدى على حال النطفة والعَلَقة. فكذا[(٥)] لا يترك سدى في حال[(٦)] كمال العقل واعتدال القوى، ولا يترك سدى في[(٧)] حال الممات، بل يحيا فيجازى على العدل، واللّه أعلم.

وحكى محمَّد بن الحسن بن فورك الإصبهاني[(٨)] في كتاب «المقالات عن الأشعري» أنّه قال: يجوز أن يعاد المجانين يوم القيامة[(٩)]، ويجوز أن لا يعادوا[(١٠)]. قال: وكذلك من لم تبلغه الدعوة يجوز أن يعاد، يوم القيامة ويجوز أن لا يعاد فقد ألحقَ الإنسان بالبهائم. وفي هذا القول مخالفة قول اللّه عزَّ وجلَّ:

---

(١) إ: -.

(٢) ج: + حيث.

(٣) سورة القيامة ٧٥/ ٣٦.

(٤) سورة القيامة ٧٥/ ٣٧ - ٣٨.

(٥) ج: فكذلك.

(٦) (في حال) ج: -.

(٧) ج: على.

(٨) ج: الإصفهاني.

(٩) (يوم القيامة) إ، ل، ي: -.

(١٠) ج: يعاد.

﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً﴾[١].

وقد احتج من قدّم السمع على العقل بآيات في القرآن قد أخطأ تأويلها، منها قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[٢]، أخبر أنّه لم يكن يعذب[٣] حتى يقيم عليهم حجة السمع. فلو كان شيء مستقبحاً قبل السمع لوجب الاجتناب عنه، فإذا لم يجتنب استحق التعذيب، فإذا عذبه وقع الخلاف[٤] في خبره[٥] وهذا محال.

والجواب عنه أنّ الآية فيما طريقه السمع لا فيما طريقه العقل، لأنّ الدلالة قامت على استحقاق التعذيب بالإعراض عن دلائل العقول على ما يذكر من بعد، أو يحمل على تعذيب الاستئصال، أي لا يعذبون تعذيب الاستئصال إلّا بعد مظاهرة الحجج العقلية والسمعية.

ومنها قوله عزَّ وجلَّ: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[٦]. والجواب عنه أنّه أراد بهذه الحجّة[٧] ما أخبر عن قِيل[٨] الكفّار يوم القيامة: ﴿لَوْلا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا

(١) سورة القيامة ٧٥/ ٣٦.
(٢) سورة الإسراء ١٧/ ١٥.
(٣) ج: معذب.
(٤) ج: الخلف.
(٥) ج: غيره.
(٦) سورة النساء ٤/ ١٦٥.
(٧) ي: ـ.
(٨) ج: قتل.

رَسُولاً...﴾ الآية[١]، لأنَّ بعث الرسل لم يكن واجباً على اللّه تعالى. فلو عذبهم قبل بعث الرسل، لم يكن لأحد على اللّه حجّة، لكنه عزَّ وجلَّ أراد أن لا يكون منهم هذا القول أصلاً، واللّه أعلم.

وأمّا أهل الحق فقد ذهبوا في هذه المسألة إلى أنّ اللّه عزَّ وجلَّ أقام الحجّة على خلقه بثلاثة أشياء، بالسمع والبصر والفؤاد كما قال: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ والأَبْصَارَ والأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[٢]، فالسمع للسمعيات والبصر للمعاينات والأفئدة لما يختصّ بالأفئدة من العقل/ [ل٢٢آ] والعلم والذكر والفكر وغير ذلك. وكان[٣] كل واحد من هذه الأشياء حجّة اللّه على خلقه بانفراده، مع ما أنّ السمع والبصر لا يستغنيان عن العقل. فإنّ السامع يسمع الحق والباطل ولا يمكنه[٤] التمييز بينهما إلّا بالعقل، ولا يمكنه أن يفهم ما يسمع[٥] إلّا بالعقل، وكذلك المبصر يبصر الحق والباطل فلا يمكنه التمييز بينهما إلّا بالعقل. فإذاً مدار التعارف[٦] بالتحقيق على العقل.

والدليل عليه[٧] أيضاً قوله عزَّ وجلَّ: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾[٨] أي لهم

---

(١) سورة طه ٢٠/ ١٣٤.

(٢) سورة النحل ١٦/ ٧٨.

(٣) ج: فكان.

(٤) ج: يمكن.

(٥) ج: سمع.

(٦) ج: المعارف.

(٧) ج: -.

(٨) سورة الأعراف ٧/ ١٧٩.

قلوب لا يفقهون بها الحق، ولهم أعين لا يبصرون بها الرشد ولهم آذان لا يسمعون بها[١] الوعظ، فقد خصّ كل واحدٍ من هذه الأشياء الثلاثة بخاصية، وكان[٢] كل واحد منها حجة بانفراده في بابه، ولأنّه عزَّ وجلَّ نصب أدلّة العقول مع إرسال الرسل وإنزال الكتب وإظهار المعجزات. وما نصبها لتعطل[٣] بوجه من الوجوه، بل نصبها ليُعمل بها فيما دلّت عليه.

ويدل عليه أنّ الرسل والأنبياء صلوات اللّه عليهم، أقاموا حجج العقل على قومهم مع أظهار المعجزات، وبخاصة خليل اللّه إبراهيم[٤] صلوات اللّه عليهم أجمعين، أقام حجّة العقل على قومه، واللّه عزَّ وجلَّ ألهمهُ تلك الحجّة كما قال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ. . .﴾ الآية[٥]، ثم قال لرسوله محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾[٦]، أمر بالاقتداء بهداهم. وكان هداهم إقامة حجّة العقل على قومهم، ودعوة الخلق إلى الحق. والدليل عليه أيضاً قوله عزَّ وجلَّ خبراً عن قيل الكفار: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ﴾ إلى قوله: ﴿فَسُحْقاً لأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[٧].

---

(١) ج: + أي.
(٢) ج: فكان.
(٣) ج: ليعطل.
(٤) ج: -.
(٥) سورة الأنعام ٦/ ٨٣.
(٦) سورة الأنعام ٦/ ٩٠.
(٧) سورة الملك ٦٧/ ١٠ - ١١.

أخبر عن كل واحد بانفراده، بدليل ما ذكر بكلمة أو التي تدل على استبداد كل واحد بانفراده. وهذا وإن كان خبراً عن الكفّار، ولكن اللّه عزَّ وجلَّ أخبر أنّهم اعترفوا بذنوبهم(١)، وصدقهم فيما اعترفوا والتزموا كما قال: ﴿اعْتَرَفُوا(٢) بِذُنُوبِهِم﴾(٣)، أخبر أنّهم اعترفوا(٤) بذنبهم(٥) فدل(٦) ذلك على حَقيَّة ما اعترفوا. فثبت بهذه الأدلّة أنّ العقل حجّة في بابه، وأنّ السمع حجّة في بابه(٧) لا يجوز تعطيل أحدهما، بل يجب العمل بكل واحد منهما في بابه، وباللّه القوة.

وطائفة خالفت أهل الحق في باب العقل فجعلوا العقل موجباً، فيما جعله أهل الحق آلةً في إمكان المعرفة بناء على أصلهم في وجوب حفظ الأصلح على اللّه لعباده، وتفويض الأمر إلى العباد في خلق الأفعال، وجعلوا الوجوب عند البلوغ عن عقل على ثلاث منازل، فالمنزلة الأولى حالة التمكّن من المعرفة، والمنزلة الثانية

---

(١) ج: بذنبهم.

(٢) في الأصل: فاعترفوا.

(٣) سورة التوبة ٩/ ١٠٢.

(٤) (بذنوبهم. . . اعترفوا) ج: -.

(٥) ي: بذنوبهم.

(٦) ج: + عليه.

(٧) النسفي، تبصرة ٤٤٤، ٣١: العقل حجّة اللّه؛ والصابوني، كفاية ٦٤ب: العقل حجّة اللّه تعالى على عباده؛ والنسفي، اعتماد ١٢، ١٢: العقل حجّة اللّه على عباده.

حال[١] الإرادة، والمنزلة الثالثة حال وجوب المعرفة. فشرطوا معرفة الوجوب ليجب، وهذا خلاف ما قاله أهل الحق. واعلم أنّ عقل
المؤمن مثمر، وعقل الكافر عقيم، والمؤمنون متفاوتون في ثمرات ٣
العقل على مذهب أهل الحق.

(١) ج: حالة.

باب تفصيل الإيمان

فصـل

[في الإيمـان]

[ل٢٢ب] / وإذا عرفت هذه الجملة رجع بنا الكلام إلى معرفة جملة أُخرى لا يتم الإيمان إلّا بمعرفتها.

[في جملة الإيمان]

فنقول: إنّ هذه الجملة لن تجاوز الستّة وهي[١] الإيمان باللّه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدَر خيره وشره من اللّه، ثم الخمسة من هذه الجملة[٢] يتّجه إليها قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيداً﴾[٣]. وأما السادس فإنّه يتّجه إليه قوله: ﴿وَاللّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[٤]، وقوله: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الخَلْقُ عَلَيْهِم قُلِ اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الوَاحِدُ القَهَّارُ﴾[٥] وقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إلّا أَنْ يَشَاءَ اللّه[٦] رب العالمين﴾، إلى غيرها من الآيات التي أضاف

(١) ج: -.

(٢) ج: الستة.

(٣) سورة النساء ٤/ ١٣٦.

(٤) سورة الصافات ٣٧/ ٩٦.

(٥) سورة الرعد ١٣/ ١٦.

(٦) سورة الإنسان ٧٦/ ٣٠.

هذه[(١)] الأشياء إلى مشيئته.

والآية التي فيها[(٢)] ذكر الخمسة، قد انتظمت القدر من اللّه من حيث المعنى، لأنّ الإيمان باللّه على التحقيق لا يكون إلّا بالإيمان بالقدر كله من اللّه، لأنّ الإلّهية تقتضي أن يكون جميع ما سواه مقدوره لأنّه علم ما يكون، ومَن قال: لم يعلم في الأزل ما يكون إلّا عند كينونته، فقد وصف اللّه بالجهل فكان كافراً. فيجب أن يقول: علم اللّه في الأزل ما يكون، وإذا علم في الأزل[(٣)] ما يكون فقد أراد أن يكون ليصدق علمه، لأنّه لو[(٤)] أراد أن يكون على خلاف ما علم، صار علمه جهلاً، ولو أراد أن يكون ثم كان[(٥)] خلاف ما أراد كان عجزاً، واللّه متعالٍ عن الجهل والعجز. ولو كان شيء يغيّر علمه لكان نقصاناً في الألوهية وملكه وقدرته.

[في تفصيل الإيمان]

فثبت أنّه لا[(٦)] يتم الإيمان بالإلّهية إلّا بالإيمان بالقدر خيره[(٧)] وشره من اللّه، فيجب الإيمان بهذه الجملة على التحقيق، ويجب أن

(١) ج: -.
(٢) إ، ل، ي: -.
(٣) (لأن. . . الأزل) ج: وإذا علم.
(٤) (لأنّه لو) ج: ولو.
(٥) ج: + على.
(٦) (فثبت. . . لا) ج: فلا.
(٧) إ: خير.

يعتقد في التفصيل ما يوافق هذه الجملة[١]. فإنَّ مَنْ آمن بالله في الجملة، واعتقد في التفصيل التشبيه أو التجسيم فليس[٢] بمؤمن بالله، فلا[٣] بد من معرفة تفصيل هذه الجملة.

وإلى هذا أشار أبو حنيفة في بيان المذهب الحق، فقال: أقول قولاً بين القولين، لا تشبيه ولا تعطيل ولا جبر ولا تفويض، وفي بعض الألفاظ ولا[٤] كره ولا تسليط، فأراد[٥] بنفي الجبر والكره رد قول مَن قال ليس للعبد فعل، وأراد بنفي التفويض والتسليط رد[٦] قول القدرية في دعواها أنّ الله فوّض إلى العبد أن يجعل[٧] فعل نفسه وسَلّطه عليه، فكان كل فاعل خالق فعل نفسه[٨].

[في حقيقة التفصيل]

ولما وجب اعتقاد التفصيل على موافقة الجملة، لا بد من معرفة حقيقة التفصيل[٩]، فنقول: التفصيل تفريق الجملة على إعطاء كل قسم حظه.

---

(١) البزدوي، أصول ١٥١، ١٤: قال أهل السنة والجماعة: الإيمان بالجملة واجب ولا يجب الإيمان على التفاصيل، إلّا أن يقع الإشكال في فصل من الفصول.

(٢) ج: فإنّه ليس. (٣) ج: ولا.

(٤) ج: لا.

(٥) ج: أراد.

(٦) ج: نفي.

(٧) (العبد... يجعل) ج: كل فاعل على خلق.

(٨) (فكان... نفسه) إ، ل، ي: -.

(٩) (ولمّا... التفصيل ج: فيجب أن يعتقد في تفصيل هذه الجملة ما يوافق هذه الجملة =

[في الإيمان باللّه]

فنقول في تفصيل الإيمان باللّه: إنّ اللّه اسم لذات موصوف بصفات ينفرد بها عن الخلق، والذات عبارة عن موجود له[١] بقاء، إمّا إلى غير[٢] نهاية، وإمّا إلى[٣] نهاية. فذات[٤] اللّه موجود له بقاء بلا[٥] نهاية، وذات[٦] الآخرة كانت باقية بلا نهاية[٧]، فإنّها تقبل الانتهاء[٨] لو/ [ل٢٣آ] أفناها اللّه عزّ وجلّ. لأنّ ما[٩] لم يكن فكان لا يستحيل أن لا يكون، لكنّ اللّه عزّ وجلّ حكم لها بالبقاء. فأمّا اللّه عزّ وجلّ فلا يجوز عليه الفناء[١٠]، لأنّه لم يزل كائناً بذاته بلا ابتداء ولا[١١] آخر بلا انتهاء. ونعتقد أنّه أوّل لا بتأويل أحد، وآخر لا بتأخير أحد. لم يزل موجوداً لا يتوهّم متوهّم وجوداً إلّا كان اللّه

= حذاراً عن اعتقاد ما يخالف هذه الجملة عند التفصيل، فيتحقق إيمانه تفصيلاً وتجميلاً.

(١) ي: فله.

(٢) ج: -.

(٣) ج: + غير.

(٤) ج: وذات.

(٥) ج: لا إلى.

(٦) ج: ودار.

(٧) (كانت... نهاية) ج: وإن كان لها بقاء.

(٨) ج: الفناء.

(٩) (لأن ما) ج: لأنّها لم تكن فكانت وما.

(١٠) (فلا... الفناء) ج: فإنّه يمتنع فناؤه.

(١١) ج: وهو.

سابقاً له. ينقطع الوهم به ولا ينقطع به الوجود ظاهر باطن، ظاهر تحل[1] العقول بأدلته، باطن عن إحساس خليفته. ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾[2]، متعالٍ عن المائية والكمية واللمية[3] والكيفية والأينية، ليس بذي شكل. فيقال ما هو ولا بدء[4] له، فيقال لِمَ هو، ولا بذي عدد، فيقال كم هو، ولا شبه له، فيقال كيف هو، ولا بشَبَحٍ، فيقال أين هو على معنى أنّه لا يحاط به علماً ولا عقلاً ولا هماً ولا فهماً[5].

وروى نحو ذلك علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه أنّ يهودياً جاء في عهده إلى المدينة يسألهم عن مسائل فلا يجيبه أحد من أهلها، فدلّوه على علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه، فلمّا رآه قال له اليهودي: أين اللّه وكيف اللّه ولِمَ اللّه ومِمَّ اللّه؟ فقال علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه:

ليس اللّه بشَبحٍ، فيقال أين هو؟ وليس له مثل فيقال كيف هو؟ وليس[6] له أوّل فيقال لِمَ هو؟ وليس من شيء فيقال مِمّ هو. فقال اليهودي: هذا نبيكم؟ قالوا: لا ولكنه خيرنا. وهذا السؤال سؤال[7]

---

(١) ج: على.

(٢) سورة الأنعام ٦/١٠٣.

(٣) ي: -، (والكمية والمية) ج: واللمية والكمية.

(٤) الأصل: بدو.

(٥) (على... فهماً) إ، ل: -.

(٦) ي: ليس.

(٧) ي: -.

مَن سأل رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم حين قالوا: انسب لنا ربك. فأنزل اللّه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ إلى آخر السورة[(١)]، ولا يتوقت اللّه[(٢)] بمتى، ولا يهجم عليه بعسى، ولا يقال له[(٣)] أنّى، ولا يطالب بهلا. لا شيء منه يقله[(٤)]، ولا شيء يحمله، ولا شيء يُحله. لا قدّام له ولا خلف ولا فوق[(٥)]، ولا تحت ولا يمنة ولا يسرة، ولا اجتماع له ولا افتراق، ولا اتصال له بشيء من العالم ولا انفصال، ليس بخارج عن العالم ولا داخل، ولا مماس بشيء ولا مجاوز ولا محاذي ولا مقابل ولا مدابر، ولا[(٦)] ضدّ له ولا ندّ له ولا والد له ولا ولد،: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[(٧)]، واحد أحد، فرد صمد، عالم وله العلم الذاتي[(٨)] لا بتعليم أحد، علمه محيط بكل ما يصح أن يعلم بتفصيله وتجميله بلا آلة، ﴿سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾[(٩)]، بلا آلة ولا أدوات، ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[(١٠)]، ومالك كل

---

(١) سورة الإخلاص ١١٢؛ (وروى... السورة) ج: -.

(٢) ج: -.

(٣) له: سقطت من الأصل.

(٤) (منه يقله) ج: فيه بقلة.

(٥) ج: + له.

(٦) ج: لا.

(٧) سورة الإخلاص ١١٢/٣ - ٤.

(٨) ي: الذي أتى.

(٩) سورة الحج ٢٢/ ٦١ و٧٥؛ وسورة لقمان ٢٨/٣١؛ وسورة المجادلة ١/٥٨.

(١٠) سورة الأنعام ١٠٢/٦؛ وسورة الرعد ١٦/١٣؛ وسورة الزمر ٦٢/٣٩؛ وسورة غافر ٤٠/ ٦٢.

شيء، وهو قدير على كل شيء[١]. وهذه[٢] الأوصاف وجميع أوصاف الإلهية ينتظمها قولنا: ذات اللّه[٣] موصوف بصفات يتفرّد بها عن الخلق، فهذا تفصيل الإيمان باللّه على اختصار[٤].

[في الإيمان بالملائكة]

وأمّا تفصيل الإيمان[٥] بالملائكة، بأن نؤمن[٦] بأنّهم ﴿عِبَادٌ[٧] مُكْرَمُونَ لا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾[٨]، ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لا يَفْتُرُونَ﴾[٩]، ﴿لا يَعْصُونَ اللّه مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرونَ﴾[١٠]، ﴿لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلا يَسْتَحْسِرُونَ﴾[١١]. جعلهم اللّه/ رسلاً إلى مَن شاء فيما شاء، ﴿أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ﴾[١٢]، مطهّرون عمّا ابتُلي به البشر من أنواع الشهوات والآفات [ل٢٣ب]

(١) (قدير... شيء) ج: على كل شيء قدير.
(٢) ج: فهذه.
(٣) ج، ي: -.
(٤) (باللّه... اختصار) ج: -.
(٥) (وأمّا... الإيمان) ج: -.
(٦) (بأن نؤمن) ج: فإن تؤمنوا.
(٧) الأصل: + اللّه.
(٨) سورة الأنبياء ٢١/٢٦ - ٢٧.
(٩) سورة الأنبياء ٢١/٢٠.
(١٠) سورة التحريم ٦٦/٦.
(١١) سورة الأنبياء ٢١/١٩.
(١٢) سورة فاطر ٣٥/١.

من التناسل[١] وأشباه ذلك. ليسوا بأولاد اللّه لا ولدٌ متخذٌ ولا ولدُ ولادةٍ، ليسوا على صفة الذكور ولا على صفة الإناث، بل خلقهم كماشاء من نور. قاله[٢] الحسن البصري، وقال بعضهم: خلقهم[٣] من الريح. وقال[٤] ابن عبّاس: إنّه[٥] خلقهم من النور إلّا جِنّاً منهم، فإنّه خلقهم ﴿مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾[٦]. فهذا تفصيل الإيمان بالملائكة صلوات اللّه عليهم على الاختصار، واللّه المستعان.

[في الإيمان بالكتب]

وأمّا تفصيل الإيمان بالكتب فاعلم[٧] أنّ اللّه عزَّ وجلَّ أنزل الكتب على رسله وأنبيائه كما أنزل التوراة على موسى، والإنجيل على عيسى، والزبور على داود، والصحف على إبراهيم عليهم السلام، والقرآن على محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم، كل ذلك وَحْيُه وتنزيله وكلامه. وكلام اللّه ليس بحروف وأصوات[٨] بل هو كلام بلا كيفية ولا مائية[٩]، ومن قرأ القرآن أو كتبه أو سمعه، فهو سامع قارئ

(١) (من التناسل) ج: والتناسل.

(٢) ج: وقال.

(٣) (وقال... خلقهم) ج: بعضهم.

(٤) ج: وعن.

(٥) ج: إنّ اللّه.

(٦) سورة الحجرات ١٥/ ٢٧.

(٧) ج: فنقول.

(٨) (بحروف وأصوات) ج: بأصوات ولا حروف.

(٩) الماتريدي، توحيد ٨٩، ٩: فثبت له الخلافية لكلام الخلق جميعاً على ما ثبت =

كاتب لكلام اللّه بواسطة قراءة الحروف وسماعها وكتابتها. وأنزل القرآن وسائر الكتب منظومة على الحروف المعجمة، فإنّ اللّه عزَّ وجلَّ أثبت[١] الحروف المعجمة[٢] في اللَّوح المحفوظ، وجعلها مباني كلام الخلق، ثم ألّف[٣] الكتب عليها التي[٤] أنزلها على أنبيائه ورسله، من هذه الحروف تأليف ينتظم المعنى. فكانت هذه الحروف دالّةً على المعنى، وذلك المعنى كلام اللّه، ولا يجوز أن تكون معاني هذه

= لذاته . . . وقد ذكر كلام النمل والهدهد وتسبيح الجبال وغيرها، مما لا يفهم شيء من ذلك بالحروف المعجمة، ولا على المفهوم من كلام البشر؛ والبزدوي، أصول ٥٥، ١٦: فبطل قولهم حروف منظومة وأصوات مقطعة؛ والنسفي، تبصرة ٢٥٩، ٣: قال أهل الحق: إنّ كلام اللّه تعالى صفة له أزلية ليست من جنس الحروف والأصوات؛ والنسفي، بحر ١٤٥، ٣: القرآن الكريم كلام اللّه . . . بلا حرف ولا صوت؛ والنسفي، تمهيد ١٧٣، ٤: ثم إنّ اللّه تعالى متكلّم بكلام واحد، وهو صفة له أزليّة ليست من جنس الحروف والأصوات؛ والصابوني، كفاية ٩٨ب: قال أهل الحق ـ نصرهم اللّه ـ: إنّ اللّه تعالى متكلّم بكلام قديم أزلي . . . وإنّه ليس من جنس الحروف والأصوات، ليس بعبري ولا سوري ولا عربي؛ والصابوني: بداية ٦٠، ٢: قال أهل الحق: إنّ اللّه تعالى متكلّم بكلام واحد أزلي قائم بذاته . . . ليس من جنس الحروف والأصوات: والنسفي، عمدة ٧، ١٤: صانع العالم متكلّم بكلام واحد أزلي قائم بذاته، ليس من جنس الحروف والأصوات؛ والنسفي؛ اعتماد ٦٢، ٣: صانع العالم متكلّم بكلام واحد أزلي، وهو صفة قائمة بذاته ليس من جنس الحروف والأصوات.

(١) (بل . . . أثبت) ج: لأن الأصوات والحروف لا تكون إلّا بآلاتٍ، وهي من أوصاف الأجسام، واللّه ليس بجسم ولا جوهر، ولكنّه أنشأ.

(٢) ج: + أ ب ت ث إلى آخرها.

(٣) ج: وألف.

(٤) سائر المقطع مأخوذ من ج.

الحروف عبارة عن كلام اللّه، لأنّ العبارة نقل المعنى إلى المخاطب، وهي من عبور النهر، وهو النقول من أحد الجانبين إلى الجانب الآخر. فالمعبّر ينقل بعبارته معنى كلامه إلى المخاطب، فاختص هذا النقل بالحرف لا بالمعنى. إنّما المعنى منقول، فكان معنى هذه الحروف كلام اللّه تعالى. فمَن قرأ القرآن أو كتاباً آخر من كتب اللّه كانت قراءته حروفاً وأصواتاً، فأمّا مقروءه فهو كلام اللّه تعالى.

ثم لا شكّ أنّ الحروف مسموعة بالآذان محفوظة في القلوب مكتوبة في المصاحف مقروءة بالألسن، فكذلك يكون حكم المعنى، إذ لم يخل[1] الحروف عن المعنى، وذلك المعنى كلام اللّه تعالى. فكان كلام اللّه تعالى محفوظاً في القلوب مقروءاً بالألسن مسموعاً بالآذان مكتوباً في المصاحف. وإضافة القرآن إلى قول الرسول في قوله: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾[2] باعتبار قراءته القرآن لا باعتبار أنّه أنشأ القرآن من ذات يقسم. والذي قال اللّه تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِنْ ذِكْرٍ مِن رَبِّهِم مُحْدَثٍ﴾[3]، عنده قاله بعد قراءتنا، إذ كلام اللّه تعالى معنى قائم بذات اللّه، لم يزل ولا يزال ولم ينفصل عن ذات اللّه، لأنّه لا حلول للمعاني في الألفاظ، لكن اللفظ دال على المعنى، ينقل المعنى إلى السامع.

ولا يجوز أن يكون المعنى الذي ينتظم الحروف مخلوقاً، لأنّه حينئذ يصير اللّفظ والمعنى عبارة عن كلام اللّه، والمعنى لا يكون

(١) كذا في الأصل.
(٢) سورة الحاقّة ٦٩/ ٤٠.
(٣) سورة الأنبياء ٢١/ ٢.

عبارة عن المعنى، وكلام اللّه معنى قائم بذات اللّه تعالى. ولمّا كان كذلك، كان المعنى كلام اللّه، فإذا قرأها القارئ كان قارئاً كلام اللّه، فكان كلام اللّه مقروءاً بالألسن، محفوظاً بالقلوب، مكتوباً في المصاحف. والذي قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾ فإنّ المحدث هو الحروف الذي ينتظم كلام اللّه.

[في القرآن]

ويجب أن نقول: القرآن كلام اللّه غير مخلوق[1]. وقال السلف الصالح: القرآن غير مخلوق، ومَن قال بخلق القرآن فهو كافر، أرادوا المعنى الذي تضمنه النظم. والقرآن معجزة لمحمّد صلّى اللّه عليه

---

(١) الماتريدي، توحيد ٨٣، ٢: وقد بيّنا أنّ اللّه تعالى إذ وُصف بالكلام على تعاليه عن احتمال التغيّر والزوال؛ والسمرقندي، جمل ١٩، ٤: إذ حدّ المخلوق والحدث أنّه لم يكن فكان، والموصوف بالحدث محدَث، فثبت بذلك وصفه تعالى به في الأزل ونفي التشبيه عنه في الكلام؛ والبزدوي، أصول ٥٣، ١٠: وكلامه غير مخلوق ولا مختلف ولا حادث ولا محدث؛ ٦١، ١٢: وهذا المنظوم يسمى كتاب اللّه تعالى ويسمى القرآن وهو غير كلام اللّه تعالى؛ والنسفي، تبصرة ٢٩٩، ٣: وعرف بهذا الدلائل أنّ القرآن غير مخلوق أعني به الصفة القائمة بالذات وهي الكلام؛ والنسفي، بحر ١٤٥، ٣: القرآن الكريم كلام اللّه تعالى وصفته. . . غير محدث ولا مخلوق؛ والنسفي، تمهيد ١٧٧، ٤: إنّ كلام اللّه تعالى أزلي غير مخلوق؛ والنسفي، عقائد ٢، ٩: والقرآن كلام اللّه غير مخلوق؛ والصابوني، كفاية ١٠٦ب: فلا جرم ولا يجوز أن يقال القرآن غير مخلوق على الإطلاق؛ والصابوني، بداية ٦٣، ١: القرآن كلام اللّه غير مخلوق؛ والنسفي، عمدة ٨، ٣: القرآن كلام اللّه غير مخلوق.

وسلّم ولم تكن الكتب الأُخَر معجزات لمن أُنزلت عليه من الرسل والأنبياء، وسنذكر هذه المسألة على الاستقصاء من بعد، إنّ شاء الله عزَّ وجلّ[1].

فإذا[2] قيل: القرآن غير مخلوق، يجب أن يعرف أنّه يريد المعنى الذي تنتظمه الحروف. والقرآن معجزة لمحمّد عليه السّلام. أنزله الله بأعلى طبقات البلاغة عجز الأنس والجن عن إتيان مثله، والكتب الأخر ليست بمعجزة لمن أنزلت عليه، لأنّ الإعجاز بالتحدّي، والتحدّي طلب المعارضة بالمقالة أو بالخصلة على سبيل التعجيز، والتحدّي من سائر رسل الله سوى محمّد عليه السّلام كان بالخصلة لا بالمقالة. فأمّا تحدّي رسول الله محمّد عليه السّلام كان بالمقالة، لأنّ العرب غاية في الفصاحة والبلاغة، وكانت فصاحتُهم وبلاغتُهم في كلام هو نظم أو نثر أو موعظة[3]. فجاء محمّد بكلام هو خارج عن العادات، تبين بذلك أنه من عند الله.

وفي[4] القرآن أمر ونهي، ووعد ووعيد، وأمثال وعبر وقصص وحِكَم وأحكام، مما يجب أن يجتبى أو يتقى. والقرآن على ثلاثة أقسام ليس لها رابع، معنى يعمل عليه فيما يجتبى أو يتقى بالحق، وموعظة تليّن القلوب بالحق، وحجّة تميّز بها بين الباطل والحق، فنؤمن بجميع ذلك.

(١) (ويجب... عزَّ وجلّ) ج: -.
(٢) هذا المقطع مأخوذ من ج.
(٣) الأصل: معيظة.
(٤) هذا المقطع مأخوذ من ج.

وفي[١] القرآن محكم ومتشابه، واللّه وصف القرآن بأنّ كله محكم كما قال: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾[٢] اي أحكمت عن الباطل، ووصفه أيضاً بأنّ كله متشابه كما قال: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً﴾[٣] اي يشبه بعضُه بعضاً في الأحكام، ووصفه أيضاً بأنّ بعضه محكم وبعضه متشابه كما قال: ﴿آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكُتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[٤].

فالمحكم ما لا يكون له إلّا معنى واحد نحو اسم اللّه، والمتشابه ما يشتبه معناه فيحتاج إلى الفرق بين المذكور في ذلك الموضع وغيره في ذلك الموضع نحو قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[٥]، ونحو الأصل المضاف إلى اللّه كما قال: ﴿وَلٰكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ﴾[٦]. والإضلال المضاف إلى السامري كما قال: ﴿وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾[٧].

وللمتشابه موضعان في العربية، أحدهما من الاشتباه، كما قال خبراً عن قوم موسى: ﴿إِنَّ البَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾[٨]، والآخر من الإشباه،

(١) هذا المقطع مأخوذ من ج.
(٢) سورة هود ١١/١.
(٣) سورة الزمر ٣٩/٢٣.
(٤) سورة آل عمران ٣/٧.
(٥) سورة الشورى ٤٢/٥٢.
(٦) سورة النحل ١٦/٩٣.
(٧) سورة طه ٢٠/٨٥.
(٨) سورة البقرة ٢/٧٠.

كما قال: ﴿فَتَشَابَهَتْ قُلُوبُهُم﴾(١) أي أشبهت بعضُها بعضاً. وينبغي أن يُتلَى(٢) القرآن تلاوته كما قال: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾(٣)، والترتيل ترتيب الحروف على حقها يثبت فيها، والحدَر جائز وهو الإسراع، لكن القرآن جاء بالترتيل، والإسراع إنّما يجوز إذا أقام الحروف بحدّها، وبالله التوفيق.

ويجب تعديل كل حرف في المخارج، فإنّ لكل حرف حدّاً، كذلك قال رسول الله عليه السّلام، يعني حدّ الله كل حرف حدّاً لا يجوز أن يجاوزه؛ وينبغي أن يرتّل القرآن، وذلك تعديل الحروف في المخارج بتثبّت فيها، والحدَر جائز وهو الإسراع بشرط تعديل الحروف في المخارج(٤). ولا تتأوّل القرآن على غير تأويله، ولا تفضل سورة من القرآن(٥) على سورة، ولا آية على آية من حيث أنّه(٦) كلام الله ووحيه وتنزيله، ولكن يجوز أن يكون للقارئ(٧) بعض السور وبعض الآيات(٨) زيادة ثواب لما فيه من زيادة ثناء(٩) على الله أو زيادة في معنى التوحيد.

---

(١) سورة البقرة ٢/ ١١٨.

(٢) الأصل: يتلو.

(٣) سورة المزمل ٧٣/ ٤.

(٤) (ويجب... المخارج) ج: -.

(٥) (من القرآن) إ، ل، ي: -.

(٦) (من... أنّه) ج: لأنّ ذلك كله.

(٧) ج: قارئ.

(٨) (وبعض الآيات) ج: والآيات.

(٩) ج: الثناء.

وتعلم[١] أنّ فاتحة الكتاب والمعوذتين من القرآن وليس التأمين ودعاء القنوت من القرآن، ولم[٢] ينقص شيء من القرآن[٣] ولا ذهب منه شيء. فهذا تفصيل الإيمان بالقرآن وسائر الكتب التي أنزلها اللّه[٤] [ل٢٤آ] على أنبيائه ورسله[٥] على الاختصار. /وقد استقصينا الكلام في هذا الباب من بعد[٦].

[في الإيمان بالرسل والأنبياء]

وأمّا تفصيل الإيمان بالرسل والأنبياء فاعلم بأنّهم[٧] عباد اللّه مكرّمون[٨] مطهرون عمّا يوجب الوصم[٩] في الدين وفي اليقين[١٠] مكرمون[١١] بما يوجب العصمة عن المساوي صغيرها عيب وكبيرها[١٢] من أوّل حال الفطرة[١٣] إلى منتهى آجالهم. وكانت[١٤] عصمتهم لُطفيةٌ

(١) ج: ويعلم. (٢) ج: ونؤمن بأنّه لم.
(٣) (شيء... القرآن) ج: من القرآن شيء.
(٤) (أنزلها اللّه) ج: أنزلت.
(٥) (أنبيائه ورسله) ج: الرسل والأنبياء.
(٦) (وقد... بعد) ج: -.
(٧) (فاعلم بأنّهم) ج: فذلك أن نؤمن بأنّهم.
(٨) ج: -.
(٩) ج: الوصمة.
(١٠) (وفي اليقين) ج: والنفس.
(١١) ج: فمكرمون.
(١٢) (صغيرها... وكبيرها) ج: أي عيب.
(١٣) ج: الفطرة.
(١٤) إ، ل، ي: وكأنّ.

لا جبرية بزيادة لطائف، آثرهم اللّه تعالى بها على مَن سواهم، وإنّهم حجج اللّه على خلقه، وحجّة اللّه تعالى تقتضي الاستقامة والاستمرار[١] في جهة تدعو إليها الحكمة. ومن تلك اللطائف شهادة الخلقة على كونه طاهراً عن الشوائب، والعقل البارعُ وهو العقل الذي برع العقول أي فاقها ضياء[٢] ونوراً وقوّة.

وكان[٣] سلطان العقل فيهم ظاهراً قاهراً، وسلطان الهوَى مقهوراً، أصحّ النّاس طباعاً، وأطيبهم منبتاً، وأحسنهم خلقاً، وأسخاهم نفساً، وأشجعهم قلباً، وأصدقهم لهجةً أي لساناً، وأحكمهم بالعدل، وأكثر الخلق فضائل وأبعدهم[٤] من[٥] الرذائل. ومن عوتب منهم على زَلّةٍ بدرت[٦] منه لم[٧] تكن تلك الزلّة على قصد[٨] منه مخالفة اللّه في أمره ونهيه، بل كان[٩] في أمرٍ مستوي الطرفين في الإمكان فاجتهد، وكان الصواب عند اللّه تعالى في الطرف الآخر فعوتب على ذلك. ولم تكن تلك الزلّة[١٠] في أصل الدين ولا عند

---

(١) (الاستقامة والاستمرار) ج: والاستقامة والاستمرار.

(٢) الأصل: ضيئاً.

(٣) ج: فكان.

(٤) ج: أبعدهم.

(٥) ج: عن.

(٦) ج: مدرت، وربما كانت: بلدرت، فهي الأدنى إلى الصواب.

(٧) ج: فلم.

(٨) (تكن... قصد) ج: يكن ذلك بقصد.

(٩) ج: + هو.

(١٠) (ولم... الزلة) ج: وما كان ذلك أيضاً.

نزول الوحي، ولا عند تبليغ الرسالة. ولم يعزّل أحدٌ من الرسل والأنبياء[١] عن الرسالة[٢] والنبوة[٣] لا في حال الحياة ولا بالموت[٤].

وكانوا معصومين عن كبائر الذنوب وصغائرها قبل الوحي وبعده[٥]، وكانوا من الذكور لا من الإناث[٦]، وما جاء في بعض الأخبار عن الرسول عليه السّلام أنّه قال[٧]: «أربع نبياتٌ حوّاء وأم[٨] موسى، وأم عيسى، وامرأة فرعون»[٩] فذلك من أخبار الآحاد لا يوجب علم الاعتقاد، مع أنه ما جاء أنّه مخالفاً للقرآن، فإنّه في القرآن أنّهم من الذكور. قال اللّه عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ

(١) (الرسل والأنبياء) ج: الأنبياء والرسل.

(٢) (ولم... الرسالة) إ: -.

(٣) ج: -.

(٤) (في... الموت) ج: بالموت ولا في حال الحياة بوجه من الوجوه.

(٥) السمرقندي، جمل ٣٢، ٧: إذ هم المكرمون بالعصمة والأداء عن اللّه تعالى الرسالة إلى خلقه؛ والبزدوي، أصول ١٥،٩٤: فإنّهم معصومون عن الكبائر بالإجماع: ٩٥، ١٣: فإنّهم لم يكونوا معصومين عن الزلّات ١٦٧، ١١: إنّ الأنبياء والرسل معصومون من الكبائر من الذنوب والصغائر بطريق القصد، أمّا الزلّات فغير معصومين عنها؛ والصابوني، بداية ٩٥، ٧: ويكون معصوماً في أفعاله وأقواله؛ والنسفي، اعتماد ١٢٢، ٥: ومعصوماً في أفعاله.

(٦) ج: + كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾ (سورة يوسف ١٠٩/١٢.

(٧) (أنّه قال) إ، ل، ي: -.

(٨) (حوا وأم) ج: أم.

(٩) ج: + وحوا زوجة آدم عليه السّلام.

إلّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾[١]، ولم يعمل بهذا[٢] الخبر أحدٌ غير أبي[٣] الحسن الأشعري، فلا يجوز التعويل على هذا الخبر في هذا الباب.

٣ ولا نشتغل بحصر عدد الأنبياء والرسل. والذي جاء في بعض الأخبار من حصر الرسل والأنبياء على عدد، فذلك من أخبار الآحاد، وما استفاض النقل به فلا يوجب علم الاعتقاد.

٦ ونؤمن بأنّ اللّه[٤] فضّل بعض النبيين[٥] على بعض[٦]، وبعض الرسل[٧] على بعض. كما قال في التفضيل: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيينَ عَلَى بَعْض...﴾[٨] الآية، وقال: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ

٩ عَلَى بَعْضٍ﴾[٩]. ولا[١٠] يوجب هذا التفضيلُ نقصاناً[١١] في حال الآخرين. وفضّل محمّد بن عبد اللّه بن عبد المطّلب على الأنبياء والرسل[١٢]، فجعله رحمة للعالمين، وأرسله إلى الجن والإنس،

---

(١) سورة يوسف ١٢/ ١٠٩، (فإنّه... إليهم) ج: -.

(٢) ج: على هذا.

(٣) (غير أبي) ج: إلا أبو.

(٤) (بأنّ اللّه) ج: باللّه تعالى.

(٥) ج: الرسل.

(٦) ج: البعض.

(٧) (وبعض الرسل) ج: وفضّل بعض النبيين.

(٨) سورة الإسراء ١٧/ ٥٥.

(٩) سورة البقرة ٢/ ٢٥٣، (كما... بعض) إ، ل: -.

(١٠) ج: ونعتقد أنّ هذا التفضيل لم.

(١١) ج: نقصاً.

(١٢) ج: والمرسلين.

وجعله خاتم النبيين والمرسلين. فلا يكون بعده نبي ولا رسول[١]. وتعلم أنّ[٢] كل نبي رسول اللّه، كما أنّ كل رسول رسول اللّه[٣]، لأنّه[٤] عزَّ وجلَّ أضاف الإرسال[٥] إلى النّبي، كما أضاف إلى [ل٢٤ب] الرسل/ فقال[٦]: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ إِلّا إِذَا تَمَنَّى...﴾ الآية[٧]. والدليل عليه قوله[٨]: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِن رَبِّهِ والمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ[٩] وَرُسُلِهِ﴾[١٠]، دخل في قوله ورسله[١١] الأنبياء[١٢]، لأنّ الإيمان بهم فريضة كما بالرسل[١٣]. وقال[١٤]: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ[١٥]

(١) (فلا... رسول) إ، ل، ي: -.

(٢) (وتعلم أنّ) ج: ونؤمن بأن.

(٣) (كما... اللّه) ج: -.

(٤) ج: لأنّ اللّه.

(٥) ج: الرسالة.

(٦) ج: في قوله.

(٧) سورة الحج ٢٢/ ٥٢.

(٨) (والدليل... قوله) ج: وقال.

(٩) (والمؤمنون... وكتبه) ج: إلى قوله.

(١٠) سورة البقرة ٢/ ٢٨٥.

(١١) (في... ورسله) ج: -.

(١٢) ج: النبيون في قوله ورسله.

(١٣) ي: -؛ (لأن... بالرسل) ج: -.

(١٤) ج: + اللّه تعالى.

(١٥) ﴿وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ﴾ ج: إلى قوله.

وَرُسُلِهِ﴾[١]، فقد[٢] دخل في قوله ورسله الأنبياء[٣]. وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ
يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ
٣ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ﴾[٤]، ودخل في[٥]قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ
وَرُسُلِهِ﴾[٦]، الأنبياء أيضاً[٧].

[في الفرق بين الرسول والنبي]

٦ ولكنّه عزَّ وجلَّ لما خصّ كل واحد باسم، فذكر الرسول والنَّبي[٨]، يوجب[٩] الفرق[١٠] بينهما من وجه آخر[١١]، وذلك أنّ[١٢] يكون الرسول صاحب شريعة وكتاب[١٣]، وبيده النسخ بأمر اللّه[١٤]،

---

(١) سورة النساء ٤/ ١٣٦.

(٢) إ، ل، ي: -.

(٣) ج: النبيون.

(٤) سورة النساء ٤/ ١٥٠ (وقال... ببعض) إ، ل، ي: -.

(٥) (ودخل في) ج: إلى.

(٦) سورة النساء ٤/ ١٥٢؛ ج: + ﴿وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾.

(٧) ج: (الأنبياء أيضاً) ج: دخل في ذلك كله النبيّون، فدلّ ذلك كله على ما بيّنّا.

(٨) (كل... والنبي) ج: الرسول باسم الرسول والنبي باسم النبي في قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى﴾ سورة الحج ٢٢/ ٥٢.

(٩) ج: وجب.

(١٠) ج: القول بالفرق.

(١١) (من... آخر) ج: -.

(١٢) ج: بأن.

(١٣) (شريعة وكتاب) ج: كتاب وشريعة.

(١٤) (بأمر اللّه) ج: -.

ويكون النَّبي على شريعة الرسول وحافظاً للكتاب الذي أنزل عليه[١]، كما كان هارون مع موسى، ولوط مع إبراهيم[٢]. فهذا تفصيل الإيمان بالرسل والأنبياء، وبالله القوّة[٣].

[في حَقِّيّة الخلافة والإمامة]

ويجب أن تؤمن بحَقِّيّة الخلافة والإمامة[٤] بعد رسول الله عليه السّلام، وكانت خلافة[٥] النبوّة والرسالة[٦] بعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم[٧] مقصورة على أربعة من الصحابة أبي بكر الصديق واسمه عبد الله بن عثمان ولقبه عتيق، وهو عتيق[٨] السرّ عمّا سوى الله ورسوله، وكان من المهاجرين الأولين بدري قرشي. والثاني عمر بن الخطّاب بن نفيل وكنيته أبو حفص، بدري قرشي من المهاجرين الأولين. والثالث عثمان بن عفان وكنيته أبو عمرو وقيل[٩] كنيته

(١) البزدوي، أصول ٢٢٢، ٤: فالرسول مَن أَرْسَلَ الله تعالى إليه جبريل، ليكون رسولاً إلى قوم ليدعوهم إلى الإسلام وليعلّمهم الشرائع وله شريعة، والنَّبي مَن لم يرسل الله تعالى إليه جبريل وليس له شريعة.

(٢) (ويكون. . . إبراهيم) ج: فأمّا النَّبي فهو العامل على تلك الشريعة وحافظ الكتاب، وليس بيده النسخ.

(٣) (والأنبياء. . . القوّة) ج: -.

(٤) (الخلافة والإمامة) ج: الإمامة والخلافة.

(٥) (وكانت خلافة) ج: وخلافة.

(٦) ج: -.

(٧) (رسول الله صلّى الله عليه وسلّم) ج: الله.

(٨) (وهو عتيق) ج: -.

(٩) ج: ويقال.

أبو عبد اللّه، ولم يشهد بدراً، وضرب له رسول اللّه بسهم. والرابع علي بن أبي طالب بن عبد المطّلب(١) قرشي بدري وكنيته أبو الحسن.

فهؤلاء الأربعة خلفاء النبوّة(٢) وأفضلهم أوّلهم في الخلافة وهو أبو بكر الصديق، ثم عمر بن الخطّاب، ثم عثمان بن عفّان، ثم علي بن أبي طالب رضي اللّه عنهم. وكان علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه خاتم خلفاء النبوّة(٣)، ثم من بعدهم ملك. كذلك روي عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال: «أوّل هذا الأمر نبوّة ورحمة، ثم خلافة ورحمة، ثم ملك يملّك اللّه مَن يشاء من عباده. ثم يكون بزبزياً قطعُ سبيلٍ وسفكُ دماءٍ وأخذُ أموال بغير حقها». وقال بعضهم: إنّه(٤) بِزّيزاً، على وزن فِعّيلاً.

قال الخطابي: فإنْ كان المحفوظ بزبزياً، فهو من البزبزة وهي

---

(١) (بن... المطلب) إ، ل: -.

(٢) البزدوي، أصول ١٩٣، ٦: قال عامّة أهل السنّة والجماعة أنّ أفضل النّاس بعد النّبي... وبعد جميع الأنبياء والرسل صلوات اللّه عليهم أبو بكر الصديق ثم عمر ثم عثمان ثم علي؛ والنسفي، تمهيد ٤٠٦، ١٣: وفي صحة خلافة كل واحد من الخلفاء الراشدين رضوان اللّه عليهم أجمعين دلائل جمّة؛ والصابوني، بداية ١٠٤، ٦: وترتيب فضلهم على ترتيب الخلافة عند أهل السنّة.

(٣) النسفي، تبصرة ٩١٢، ٢: لا أعلم أحداً يرجع إلى عقل وعلم يمتنع من تفضيل عليّ على جميع أهل زمان خلافته؛ والنسفي، بحر ٣١٣، ٣: قال أهل السنّة والجماعة: الإمامة ليست بمخصوصة لعلي كرّم اللّه وجهه ولأولاده؛ والنسفي، تمهيد ٤٠٦، ٨: وهو يومئذ أفضل خليفة اللّه تعالى على وجه الأرض؛ والصابوني، بداية ١٠٤، ٣: وختمت خلافة النبوّة بعلي رضي اللّه عنه.

(٤) ج: -.

الإسراع في السير، يريد به عَسْف الوُلاة[١] وإسراعهم إلى الظلم، وإن كان بِزّيزاً، على وزن فِعيلاً، فإنّه من قولهم: «من عَزَّ بَزَّ» أي من غلَب سلَب. وهذا الحديث ذكره أبو سليمان الخطابي في غريب الحديث.

والدليل عليه ما روي عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنه قال: «الخلافة بعدي ثلاثون». وقد روي أنّه تمت الثلاثون بعلي بن أبي طالب رضي اللّه عنه، وقد روى علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه/ قال: «إنّ اللّه أمرني أن [ل٢٥ آ] أتّخذ أبا بكر والداً وعمر مشيراً وعثمان سنداً وأنت يا علي ظهراً. أنتم أربعة أخذ اللّه ميثاقكم في أم الكتاب». أراد من الكتاب اللّوح المحفوظ[٢]، «أنتم خلائف نبوّتي وعقدة ذمّتي وحجّتي على أُمّتي، لا يحبكم إلّا مؤمن ولا يُبغضكم إلّا منافق». فرسول اللّه عليه السّلام قصر خلافة النبوّة على هؤلاء الأربعة، فهم الخلفاء الراشدون والأئمة المهديون. وأمّا من بعدهم من الصحابة، فلم يكن بأحد منهم مثل السوء، ولم يكن منهم ما يوجب جَرْحُهم، بل كانوا على الصلاح والسداد والعدالة سراً وجهراً، رضي اللّه عنهم أجمعين.

[في الإيمان باليوم الآخر]

وأما تفصيل الإيمان باليوم الآخر، فذلك أن نؤمن بأنّه حق كائن، وهو يوم القيامة، ويومُ يبعث اللّه الأموات ويعيد الأرواح إلى

---

(١) ي: المولا.
(٢) (أراد... المحفوظ) ج: -.

أجسادها[١]. وهذا اليوم يكون[٢] بعد موت جميع مَن في السماوات والأرض، إلّا مَن كان من خزنة الجنة والحور، ومن كان من خزنة
٣ النّار ومَن فيها من الحيوانات التي أعدّت لتعذيب أهل النار بها[٣].

وأرواح الأبرار في علّيين، وأرواح الفجّار وهم الكفّار في سِجّين. وأمّا أرواح العصاة من المؤمنين، فحيث شاء اللّه أن تكون،
٦ ولا تكون مع أرواح الكفار. ولا تنتقل أرواح البعض إلى البعض، ونازع الأرواح الملائكة، وقابضها[٤] ملك الموت عزرائيل، والمميت هو اللّه ولا صنع لأحد في الإماتة إلّا للّه[٥].

٩ [في السؤال بعد الموت]

والسؤال بعد الموت حق، وهو سؤال منكر ونكير[٦][٧] وهما

(١) البزدوي، أصول ١٥٦، ١٢: قال جميع أهل القبلة وجميع أهل الكتاب: إن البعث حق؛ والنسفي، تمهيد ٣، ٧: والبعث حق؛ والصابوني، بداية ١٥٨، ٧: وكذا بعث الأجساد وإحياءها يوم القيامة حق ثابت.

(٢) ج: + ما.

(٣) ي: -.

(٤) ج: وقابض الأرواح.

(٥) ج: اللّه.

(٦) ج: المنكر والنكير.

(٧) البزدوي، أصول ١٦٥، ٥: سؤال منكر ونكير في القبر حق عند أهل السنّة والجماعة؛ والنسفي، تبصرة ٧٦٣، ٢: أثبت جمهور الأمّة عذاب القبر للكافرين ولبعض العصاة من المؤمنين، والإنعام لأهل الطّاعة في القبر وسؤال منكر ونكير؛ والنسفي، بحر ٣٠٠، ٤: وقال أهل السنّة والجماعة: عذاب القبر وسؤال منكر ونكير حق؛ والنسفي، تمهيد ٣٥١، ٣: وعذاب القبر، للكافرين ولبعض العصاة =

ملكان يسألان[١] العبد عن اللّه تعالى وعن رسوله، ويعاد المسؤول حياً عند السؤال على ما كان عليه[٢] في الدنيا قبل الموت[٣]، «ويكون القبر روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النار»، كذلك قال رسول اللّه عليه السّلام، يريد[٤] بذلك أنّ مَن[٥] في القبر يكون[٦] معذباً وغير معذّب.

[في الجنّة والنّار]

ونؤمن بأنّ اللّه عزّ وجلّ يخلق في المستحق للرَّوْح أو المستحق للعذاب حياةً لوصول الرَّوْح أو العذاب إليه[٧]، وإيصال الروح أو العذاب إليه[٨] من مجوزات العقل من الوجه الذي صحّ في[٩] الأخبار عن الرسول عليه السّلام. ونؤمن بأنّ الجنّة والنار مخلوقتان اليوم

= من المؤمنين، والإنعام لأهل الطاعة في القبر، وسؤال منكر ونكير؛ والنسفي، عقائد ٣، ٥: وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين، وتنعيم أهل الطاعة في القبر، وسؤال منكر ونكير ثابت بالدلائل السمعية؛ والصابوني، بداية ١٥٨، ٣: فمن ذلك السؤال بعد الموت، والعذاب في القبر ثابت عندنا.

(١) ج: سائلاً.

(٢) ج: -.

(٣) (قبل الموت)إ، ل، ي: -.

(٤) ج: أراد.

(٥) إ، ل، ي: -.

(٦) ج: + من بين.

(٧) ج: + والسؤال بعد الموت.

(٨) (والعذاب إليه) ج: إليه أو العذاب.

(٩) (صحّ في) ج: جاز في ذلك من.

لا يفنيان أبداً، ونؤمن بالبعث بعد الموت يوم القيامة. ونؤمن بما يكون يوم القيامة من الحساب والميزان، والصراط، وقراءة الكتب، وأهوال يوم القيامة، وورود النّاس النّار كلهم[١] وهو دخولهم فيها.

ثم منهم ناج بلا نَصب يصيبهم وهم المتّقون، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ﴾[٢]. ويدخل في جملة المتّقين الأنبياء والرسل[٣]. وأمّا العصاة، فمن كان من أهل الإيمان فمن بين مغفور برحمة اللّه أو بشفاعة[٤] شافع، ومن بين معذَّب. ومَن عذب في/ [ل٢٥ب] النّار من المؤمنين على قدر عمله[٥]، فإنّه ناج بعد ذلك، ولا خلود له في النار. وأمّا الكفّار فهم في النار خالدون[٦]، لا يُفتَّر عنهم وهم في العذاب مبلسون.

(١) البزدوي، أصول ١٥٩، ١٤: قال أهل السنة والجماعة: الميزان حق؛ ١٦٠، ١٨: قال أهل السنّة والجماعة: الصراط حق؛ ١٦١، ١٤: قال أهل السنّة والجماعة: الحساب يوم القيامة حق؛ والنسفي، بحر ٢٨٨، ١٠: وقال أهل السنّة والجماعة: كل ذلك حق، والحوض في القيامة حق، والكوثر في الجنة حق، والصراط حق؛ ٢٩١، ١: قلنا: الميزان والحساب على الصراط؛ والنسفي؛ عقائد ٣، ٧: والوزن حق، والكتاب حق، والسؤال حق، والحوض حق، والصراط حق؛ والصابوني، بداية ١٥٩، ٣: وكذا الميزان حق؛ والنسفي، اعتماد ٢٧٤، ٤: والميزان حق للكفار والمسلمين.

(٢) سورة مريم ١٩/ ٧٢؛ (ونذر الظالمين) ج: -.

(٣) (الأنبياء والرسل) ج: الرسل والأنبياء.

(٤) ج: شفاعة.

(٥) إ، ل: علمه.

(٦) ج: + فيها أبداً.

ونؤمن بأنّ المؤمنين يرون اللّه في الآخرة بالأبصار بلا كيفية، كما يعرفه في الدنيا بلا كيفية[(١)(٢)]، ونؤمن بأنّ اللّه تعالى يحشر يوم القيامة الملائكة والجن[(٣)] والإنس، ويحشر البهائم، ثم تصير البهائم[(٤)] ٣
تراباً، وعند ذلك يقول الكافر: يا ليتني كنت تراباً.

ونؤمن بأنّ أهل الجنّة إذا استقروا في الجنة قرارهم لا يخرجون منها أبداً، ويكونوا منعمين[(٥)] أبد الآبدين. وأهل النّار إذا استقروا ٦

---

(١) (كما... كيفية) ج: -، كذا في الأصل.

(٢) الماتريدي، توحيد ١٢٠، ٣: قال أبو منصور رحمه اللّه: القول في رؤية الرب عزّ وجلّ عندنا لازم وحق من غير إدراك ولا تفسير؛ ٨٥، ١٦: قيل بلا كيف؛ والسمرقندي، جمل ٣٢، ٢: ثم القول في الرؤية أنّها على التحقيق على غير تشبيه ولا تعطيل ولا إدراك ولا إحاطة، على ما جاءت به السنّة وقالت به الأمة؛ والبزدوي، أصول ٥، ٧٧: إنّ اللّه تعالى جائز الرؤية، وإنّه يرى في الآخرة بلا محاذاة ولا كيفية ولا حدّ؛ والنسفي، بحر ٣،١٣٧: قالت المعتزلة: لا تجوز الرؤية على البارئ تعالى بالأبصار، وقال أهل السنّة والجماعة تجوز؛ والنسفي، تمهيد ٣، ٢١٧: في العقل دليل على جواز رؤية اللّه تعالى؛ والنسفي عقائد ١٢، ٢: ورؤية اللّه تعالى جائزة بالعقل واجبة بالنقل؛ والصابوني، كفاية ١١٨: الكلام لأهل السنّة في هذه المسألة في موضعين أحدهما في جواز رؤية اللّه تعالى بالأبصار في الجملة، والثاني وجوبها للمؤمنين بعد دخول الجنّة؛ والصابوني، بداية ٧٤، ٢: ذهب أهل الحق إلى أنّ رؤية اللّه تعالى بالأبصار جائزة عقلاً وواجبة سمعاً للمؤمنين في الدار الآخرة؛ والنسفي، عمدة ٤، ١٢؛ اعتماد ٨٢، ٤: رؤية اللّه تعالى بالأبصار للمؤمنين في الآخرة بعد دخولهم الجنّة جائزة عقلاً واجبة سمعاً.

(٣) ج: الجن.

(٤) ي: -.

(٥) (ويكونوا منعمين) ج: فيكون متنعمين.

قرارهم في النار كانوا[١] معذبين أبد الآبدين. فهذا تفصيل الإيمان باليوم الآخر.

[في الإيمان بالقدر]

وأمّا تفصيل الإيمان بالقدر فنقول: يجب أن[٢] نؤمن بأنّ تقدير الخير والشر من اللّه عزَّ وجلَّ[٣]، يخلق اللّه الخير خيراً يبتلي عباده باجتنائه، ويخلق الشر فيكون[٤] شراً يبتلي عباده باتقائه. ويكون الاجتناء أو الاتقاء مع خلق اللّه ذلك. ويفعل اللّه ذلك ليظهر[٥] المطيع من العاصي، كما قال في باب تحويل القبلة إلى الكعبة: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ

---

(١) ج: لا يخرجون منها أبداً وكانوا.

(٢) (فنقول... أن) ج: فإنّا.

(٣) الماتريدي، توحيد ٤٨٦، ٦: الأصل عندنا أنّ هذه المسألة ومسألة الإرادة كلّها في خلق الأفعال، إن ثبت ذلك ثبت هذه، إذ خلق الأفعال يُثبت القضاء بكونها، والقدر لها ما على ما عليها من حسن وقبح؛ والنسفي، تبصرة ٧١٥، ٢: وإذا ثبت أنّ اللّه تعالى هو الذي خلق الأفعال، ثبت أنّه تعالى قضى تكوّنها، وقدّرها على ما هي عليه من حسن وقبح؛ والنسفي، بحر ١٦٦، ٩: واللّه تعالى يخلق أفعال العباد كلّها خيراً كان أو شرّاً؛ والنسفي، تمهيد ٣٣٢، ٨: وهو جعل كل شيء على ما هو عليه من خير أو شر، من حسن أو قبح، من حكمة أو سفه؛ والصابوني، بداية ١٣٥، ٨: والقدر تحديد كل مخلوق بحدّه الذي يوجد من حسن وقبح؛ والنسفي، اعتماد ١٩٦، ٤: ثبت أنّ اللّه تعالى هو الذي خلق الأفعال وقضى بكونها وقدرها على ما هي عليه من حسن أو قبح.

(٤) ج: -.

(٥) ج: لإظهار.

عَلَى عَقِبَيْهِ﴾[١].

[في تقدير الفعل]

٣ ونؤمن بأنّ[٢] لكلّ فاعل فعلاً[٣] على التحقيق، إلّا أنّ ما كان من العبد[٤] فهو كسب، وهو استعمال ما أوجده اللّه[٥]، وما[٦] كان

(١) سورة البقرة ٢/ ١٤٣.

(٢) (ونؤمن بأن) ج: -.

(٣) ج: فعل.

(٤) ج: الخلق.

(٥) ج: حال ما أوجده.

(٦) الماتريدي، توحيد ٣٦٣، ٢: ومنهم مَن حقق الأفعال للخلق، وبها صاروا عصاة تقاةً، وجعلوها للّه خلقاً... ١٥: ثبت أنّ حقيقة ذلك الفعل الذي هو للعباد من طريق الكسب، وله من طريق الخلق؛ والسمرقندي، جمل ٢٠، ١٥: فثبت بذلك أنّ أفعال العبد مخلوقة للّه تعالى؛ والبزدوي، أصول ٩٩، ١٢: قال أهل السنة والجماعة: أفعال مخلوقة اللّه تعالى ومفعولة؛ والنسفي، تبصرة ٢١١، ١٤: والدلائل على أنّ العبد يكون فاعلاً ولا يكون خالقاً، وأنّ اللّه هو الخالق؛ والنسفي، بحر ١٦٦، ٨: وقال أهل السنة والجماعة: أفعال العباد كلّها مخلوقة اللّه تعالى؛ والنسفي، تمهيد ٢٧٨، ٦: وقال أهل الحق رضي اللّه عنهم: للخلق أفعال بها صاروا عصاة ومطيعين، وهي مخلوقة للّه تعالى؛ والنسفي، عقائد ١٥، ٢: واللّه تعالى خالق كل أفعال العباد من الإيمان والطاعة والعصيان... وللعباد أفعال اختيارية؛ والصابوني، بداية ١١١، ٢: قال أهل السنّة: إنّ أفعال العباد وجميع الحيوانات مخلوقة للّه تعالى، لا موجد لها إلّا اللّه؛ والنسفي، عمدة ١٩٥، ١٠؛ أفعال العباد وجميع الحيوانات مخلوقة اللّه تعالى لا خالق لها سواه؛ والنسفي، اعتماد ١٤٤، ٤؛ قال أهل السنّة: أفعال العباد وجميع الحيوانات مخلوقة اللّه تعالى لا خالق لها سواه.

من اللّه فهو إيجاد وخلق(١)، وليس للعبد في(٢) الإيجاد والخلق صنع(٣) شيء، ونؤمن بأن يعرف للّه في فعل الخلق صنع وهو الإيجاد(٤)، وتقدير اللّه لا يوجب الجبر فيما يتعلّق بالأمر والنهي.

وقد دلّت آيات كثيرة في القرآن على أنّ تقدير الخير والشر(٥) من اللّه عزَّ وجلَّ. وفي الحديث المعروف أنّ(٦) جبريل صلوات اللّه عليه سأل(٧) رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم عن الإيمان، وأجابه رسول اللّه عليه السّلام في الجواب عن الإيمان(٨): «بأن تؤمن(٩) باللّه وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت(١٠)، والقدر خيره وشره من اللّه». وفي بعض الروايات قال: «والقدر كله»، وفي بعض الروايات(١١): «والقدر خيره وشره»(١٢).

---

(١) (إيجاد وخلق) ج: خلق وإيجاد.

(٢) (للعبد في) ج: إلى الخلق من.

(٣) ج: شيء.

(٤) (شيء... الإيجاد) إ، ل، ي: والخلق صنع.

(٥) (تقدير... والشر) ج: القدر كله.

(٦) ج: الذي سأل.

(٧) ج: عن.

(٨) (وأجابه... الإيمان) إ، ل، ي: فأجابه.

(٩) ج: نؤمن.

(١٠) (والبعث... الموت) ج: وبالموت والبعث والجنة والنار.

(١١) (خيره... الروايات) ج: كله وهذا في إحدى روايتي عمر بن الخطّاب. وفي الرواية الأخرى: عن عمر أنّ رسول اللّه عليه السّلام قال: «والقدر خيره وشره» وفي رواية: ابن عمر.

(١٢) ج: + من اللّه.

ونؤمن بأن استطاعة الفعل مع الفعل لا يتقدم أحدهما على الآخر[١]، وكل ما سوى اللّه مجبورُ جبروتِ اللّه، واللّه عزَّ وجلَّ
جبر[٢] الخلائق على ما أراد. ٣

(١) الماتريدي، توحيد ٤١٠، ٩: قال الشيخ رحمه اللّه: الأصل عندنا في المسمى باسم القدرة أنّها على قسمين، أحدهما: سلامة الأسباب وصحّة الآلات وهي تتقدم الأفعال. . . ١٦: والثاني: معنى لا يقدر على تبين حدّه بشيء يُصار عليه سوى أنّه ليس إلّا للفعل؛ والسمرقندي، جمل ٢٥، ٨: ثم الاستطاعة نوعان، استطاعة الحال وهي سلامة الجوارح والآلات، واستطاعة الفعال وهو ما يكون بالتوفيق والخذلان والقضاء والقدر؛ والبزدوي، أصول ١١٥، ١٣: قال أهل السنّة والجماعة: القدرة على الفعل لا تسبق الفعل بل تكون مع الفعل؛ والنسفي، تبصرة ٥٤١، ٥: ثم الأصل أنّ المسمّى باسم القدرة والاستطاعة عندنا قسمان: أحدهما سلامة الأسباب وصحّة الآلات وهي تتقدم الأفعال. . . والقسم الثاني: معنى لا يمكن تبيّن حدّه بمعنى يسار إليه سوى أنّه ليس إلّا للفعل؛ والنسفي، بحر ١٦٣، ٥: وقال أهل الحق نصرهم اللّه تعالى: العبد مستطيع بفعل نفسه وقت الفعل باستطاعة اللّه تعالى إيّاه؛ ١٦٦، ١٠: الاستطاعة من اللّه تعالى محدث للعباد مقارناً للفعل لا متقدماً على الفعل ولا متأخراً عنه؛ والنسفي، تمهيد ٢٥٧، ٥: ثم الاستطاعة عندنا قسمان أحدهما: سلامة الأسباب والآلات وصحّة الجوارح والأعضاء. . . والثاني: الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة؛ ٢٧٤، ٣ وإذا فرغنا من إثبات الاستطاعة وكونها مقارنة لفعل لا سابقة عليه؛ والنسفي، عقائد ٢، ١٨: والاستطاعة مع الفعل، وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل؛ والصابوني، بداية ١٠٧، ٨: استطاعة الفعل مقاربة للفعل، والنسفي، عمدة ١٩، ٢: الاستطاعة مقارنة للفعل؛ والنسفي، اعتماد ١٣٨، ٤: الاستطاعة والطاقة والقوّة والقدرة مترادفة إذا أضيفت إلى العباد عند أهل الكلام وهي نوعان: أحدهما سلامة الأسباب والآلات، وهي تتقدم الفعل بالإجماع. . . ثانيها حقيقة القدرة.

(٢) ج: خبر.

ومن اعتقد هذه الجملة التي ذكرناها[١] كان من الفرقة الناجية. التي قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «افترقت بنو إسرائيل على ثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أُمّتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلّهم[٢] في النار إلّا واحدة». فسئل عن تلك الواحدة فقال: «ما أنا عليه وأصحابي»، وفي رواية قال: «السواد الأعظم»، وهو الذي كان عليه رسول اللّه عليه السّلام وأصحابه، على ما روي عن أبي حنيفة رضي اللّه عنه أنّه قال في بيان مذهب أهل[٣] السنّة والجماعة: أنْ لا تعطيل ولا تشبيه ولا جبر ولا تفويض، ورواه كذلك عن محمّد بن علي الباقر.

وفي رواية قال أبو حنيفة رضي اللّه عنه: لا تعطيل/ ولا تشبيه [ل٢٦آ] ولا كره ولا تسليط. أراد بالكره والتسليط الجبر والتفويض. فنفي التعطيل بأن يقر بصانع العالم لا كما زعمت الدهرية والزنادقة والقرامطة، ونفي التشبيه بأن لا يشبه اللّه بشيء في ذاته وصفاته كما شبهت الكرّامية والحنابلة[٤]، ونفي الجبر بأن يقر بأن لكل فاعل فعلاً على الحقيقة، لا كما زعمت المجبرة[٥] أنّه لا حقيقة للحيوان من فعل. ونفي التفويض بأن يقرّ بأنّ للّه صنعاً في فعل كل فاعل، لا كما قالت القدرية بأنّ اللّه فوّض إلى كل فاعل إيجاد فعل نفسه ولا صنع

---

(١) (ومن... ذكرناها) ج: وهذه الجملة من اعتقدها.

(٢) ج: كلها.

(٣) إ، ل، ي: -.

(٤) وردت في ج فقط، وأعتقد أنها من سهو الناسخ.

(٥) ج: الجبرية.

للّه في فعله. وهذه الجملة التي ذكرنا خالية عن التعطيل والتشبيه والجبر والتفويض بحمد اللّه سبحانه، واللّه المستعان.

فصــل

[في دلائل جملة الإيمان]

ثم لا بد من معرفة دلائل هذه الجملة، فنقول: إنّ هذا فصل عظيم خطره، جليل أثره، تتشعّب منه ينابيع الحكمة في الأُصول والفروع، وتبتنى عليه مقدمات المعقول والمشروع.

[في حقيقة الدليل]

فلا بد أوّلاً من معرفة حقيقة الدليل. فنقول: إنّ الدليل هو الهادي والموصل إلى المطلوب على كل حال، لأنّ اللّه تعالى قال: ﴿مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ﴾[1] اي ما هداهم إلى موته[2] وما أوصلهم إلى معرفة موت سليمان عليه السّلام إلّا تلك الدّابة.

ثم الدلالة تارة تكون بمقابلة خطاب[3]، وتارة بإشارة من صامت[4]، وتارة بكتاب، وتارة بحال من الأحوال، وكل هذه المعاني دليل. ومنه الدلّال ـ بالتشديد ـ وهو الذي يوصل أحد العاقدين إلى

(١) سورة سبأ ٣٤/١٤.
(٢) (إلى موته) ج: -.
(٣) (بمقابلة خطاب) ج: بمقالة خطايا.
(٤) ج: صاحب.

الثمن والآخر إلى المبيع. وقد روي في وصف أصحاب رسول اللّه عليه السّلام ورضي عنهم أنّهم كانوا يخرجون من عنده أدلّة إلى هُداهُ، يهدون النّاس إلى الصواب ويوصلونهم(١) إليه. والذي يهدي غيره إلى طريق الصواب سمي دليلاً على(٢) التوسعة في العبارة، على معنى أن غيره يستدل به بقوله أو فعله، لا أنّ نفسه دليل. ألا ترى أنّه لو لم يدلّه لم يسمّ دليلاً، ولو كان دليلاً في نفسه يسمى دليلاً على كل حال.

وقد قيل: إنّ الدليل ناصب الدلالة وهو قول أبي علي الجُبّائي وأبي هاشم من المعتزلة. وهذا قول باطل، لأنّ القرآن دليل وليس بناصب الدلالة. وقيل: الدليل كل صنعة دليلٌ على الصانع. وهذا القول صحيح من وجه، دون وجه لأنّ الصنعة وإن كانت دليلاً على الصانع فليس كل دليل صنعة، لأنّ كلام اللّه دليل وليس بصنعة.

واعلم بأنّ الدليل والدالّ بمعنى واحد، نحو الكالّ والكليل والحادّ والحديد، وأمّا المدلول عليه فالحكم المجلوب بالدليل، وأمّا المدلول فإنّه يصلح أسماء للحكم المجلوب بالدليل، ويصلح أيضاً اسماً لمن(٣) نُصب له الدليل. يقال: دلّ زيد عمراً(٤) على كذا، فزيدٌ دليل/ [ل٢٦ب] وعمرو مدلول، وقوله على كذا مدلول عليه. والاستدلال طلبُ الدليل، والدليل دليل سواء استدلّ به مستدل، أو لم يستدل به

---

(١) ج: توصلهم.

(٢) النص التالي ساقط من ج.

(٣) إ: -.

(٤) إ، ل، ج: عمرو.

مستدل، لأنّه لولا كونه دليلاً لما صحّ استدلال المستدل به.

ثم اعلم أنّ الغرض من الدليل تمييز الحق من الباطل، وفائدة الوصول إلى الحق العمل على ثقةٍ وبصيرة، ومن كان غرضه الحق فإنّ اللّه معينه، ومن عرف ما في إصابة الحق من المنفعة، كان عمله على موجب ذلك.

[في معرفة اللّه]

ثم اعلم بأنّ اللّه عزَّ وجلَّ يعرف بدلائل العقل، ولا يعرف بالقياس ولا بالإحساس. أمّا القياس فلأنّه في أصل الوضع عبارة عن تقدير الشيء بالشيء، ومقابلته به، فينظر أنّه هل يشبهه أو لا يشبهه. والعرب تسمي الطبيب «قائساً» لأنّ الطبيب يقدر الدواء بالداء، فينظر إنْ كان[1] ذلك الداء هل يطيق هذا الدواء؟ فلمّا[2] كان كذلك، قلنا: من رأى اللّه فيقدره بشيء ولأن في التقدير تحديداً، ومن له على اللّه ولاية فيحدّه، ولأنّ في التحديد نهاية والمنتهي ناقص، وإلٰه العالم منزّه عن النقائص. ولأنّ القياس ردّ الفرع إلى الأصل بمعناه، وأي أصل يرد اللّه إليه، وأي شيء في معنى الإلٰهية فيقاس اللّه عليه؟

فثبت أنّ اللّه لا يعرف بالقياس. ولا يعرف أيضاً بالإحساسِ، لأنّ الإحساس هو الوجود بالحاسة من جهة المماسة، يقال: حَسَسْتُ الشيءَ وأحسسته، إذا وجدته على هذا الوجه ومنه قوله عزَّ وجلَّ:

(١) ي: -.

(٢) ي: ولما.

﴿لا يَسْمَعُون حَسِيسَهَا﴾[(١)] أي صوت لهيبها، سمي ذلك الصوت حسيساً، لأنّ الصوت يقرع السمع فيماسه. ومنه قوله عزَّ وجلَّ: ﴿إذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ﴾[(٢)]، أراد به القتل، لأنّ في القتل إصابة بحاسة اليد. ومنه قوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الكُفْرَ﴾[(٣)] أي أبصر بحاسة البصر. وفي الحديث أنّه قال لرجل: متى أحسست أم مِلدَم؟ أي متى وجدتها ومتى مستك؟ ولما كان حدّ الإحساس هذا لم يجز إضافته إلى اللّه عزَّ وجلَّ، لأنّ اللّه متعالٍ عن المماسة، لأنّه موجود من غير نهاية. وإذا استحال وصفه بالنهاية امتنعت عليه المماسة لاستحالة المماسة على شيء لا جانب له يصح الاتصال به.

وقال أبو الحسن الأشعري: يجوز أن يقال إنّ اللّه محسوس على معنى الرؤية. وقال أبو العبّاس القلانسي: ذلك غير جائز. والصواب ما قاله القلانسي، لأنّه لما استحال تحقيق المماسة في الباريء عزَّ وجلَّ، استحال وصفه بالإحساس على أي وجه كان. لأنّ ذلك يوهم تحقيق المماسة، ولا يجوز أن يضاف إلى اللّه التشبيه، ولا ما يوهم التشبيه، وباللّه القوّة.

ولا يجوز أيضاً أن يُعرفَ اللّهُ بالخواطر، خلافاً لما قالت المعتزلة: إنّه يجب أن يفعل كل مكلّف/ في نفسه خاطراً يعرف به [ل٢٧أ] ربّه، وهذا الذي قالوه باطل، لأنّ الخواطر تقع متفاوتة، منها ما يدعو إلى الحق، ومنها ما يدعو إلى الباطل، فلا يمكن الفصل بينهما

---

(١) سورة الأنبياء ٢١/ ١٠٢.

(٢) سورة آل عمران ٣/ ١٥٢.

(٣) سورة آل عمران ٣/ ٥٢.

بالخاطر. وقد يخطر بباله أنّه لا يصل إلى المطلوب بالتفكّر والنظر في آيات اللّه عزَّ وجلَّ، فيترك النظر والتفكّر في معرفة دلائل التوحيد، فيصير مخالفاً لأمر اللّه بالتفكّر والنظر في آياته، أو يخطر بباله الشك في معرفة اللّه، فيكفر باللّه، لأنّ الشك في معرفة اللّه كفر، لأنّ اللّه وصف الكفّار بالشك في قوله: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾[1]، والامتراء والمِرْية الشك.

فلم تجد المعتزلة عن هذا جواباً، فرجع بعضهم عن اعتبار الخاطر في معرفة اللّه تعالى، وقال: معرفة اللّه ضرورية، وهذا باطل، لأنّه لو كان كذلك لاستوى فيه أصحاب الضرورات. وقال بعض الأغبياء: إنّ الشك في معرفة اللّه حسن، ومن مات وهو شاك في معرفة اللّه مات مؤمناً. وهذا كفر صراح، لأنّ اللّه لم يعذر الكفّارَ في الجهل والشاك في معرفته. وعذر هذا القائل الجاهلَ الشاك في معرفة اللّه.

ولما بطلت هذه الأوجه أن تكون طرقاً إلى معرفة اللّه، ثبت أنّ طريق معرفة اللّه الاستثبات بالنظر والدليل، كما أمر اللّه عزَّ وجلَّ به، وهذا لأنّ اللّه عزَّ وجلَّ غيّب عنّا، والغيب ما خفي عن الحس، ويعرف بالدليل. والدليل في معرفته أن يستدل بما يشاهد في العالم على أنّ له صانعاً واحداً لا شريك له من الوجوه التي تقدم ذكرها.

وقد طعنت[2] القرامطة على أهل الحق في إثبات الصانع

---

(١) سورة الأنعام ٦/٢.

(٢) ي: عطفت.

بالاستدلال بالشاهد على الغائب. قالوا: إنّ هذا قياس، والله لا يعرف بالقياس، ولا يقاس بالناس. قلنا لهم: إنّكم جهلتم حقيقة القياس. أما علمتم أنّ القياس في اللغة تقدير الشيء بالشيء ومقابلته به، وفي الفقه رد الفرع إلى الأصل بمعناه؟ وأمّا الاستدلال فهو أن يستدل بما حضر على ما خفي عن الحاسة، كما يستدل بالبناء على الباني وبالفعل على الفاعل، وبالكتابة على الكاتب، وبالحدث على المحدث؟ فأين وقع القياس من الاستدلال لولا أنْ أعمى أبصاركم وختم على قلوبكم وأصمّكم؟

وقالت الثنوية: إنّما يدل الشيء على الشيء إذا كان من جنسه، كدلالة النّار الحاضرة على النّار الغائبة، ودلالة الثلج الحاضر على الثلج الغائب، على معنى أنّ النار الغائبة مثل الحاضرة، وهذا فاسد لأنّ الشيء قد يدل على خلافه كدلالة الكتابة[١] على الكاتب، ودلالة الدخان على النّار، وعلى أنّا لم نر[٢] في الشاهد فاعلاً يشبه فعله، بل وجدنا في الشاهد كل فاعل على خلاف فعله. ألا ترى أنّ الضارب خلاف الضرب[٣]، والكاتب خلاف كتابته؟ ونحو ذلك كثير. فيلزم من هذه القضية/ أن يكون صانع العالم على[٤] خلاف [ل٢٧ب]

(١) ي: الكتاب.

(٢) ج: نرى.

(٣) ج: ضربه.

(٤) إ، ل، ي: -.

جميع العالم[١]، وأن لا يكون مشبهاً بشيء من العالم بحال، والله الموفّق.

(١) الماتريدي، توحيد ٤٣، ٧: والله واحد لا شبيه له؛ والسمرقندي، جمل ١٥، ٨: ثبت أنّه لا يشبه صفات المخلوقين، كما أنّ في ذاته لا يشبه ذات المخلوقين؛ والبزدوي، أصول ٢١، ٢: قال علّامة أهل السنّة والجماعة: إنّ الله لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء؛ والنسفي، تبصرة ١٥٩، ١٤: والله موجود وبالوجود لم تثبت المجانسة ولا المماثلة بينه وبين سائر الموجودات؛ والنسفي، تمهيد ١٤٩، ٣: ثمّ إنّ الصانع القديم جلّ ثناؤه لا يشبه العالم ولا شيئاً من العالم بوجه من الوجوه؛ والنسفي، عقائد ٢، ٤: ولا يشبهه شيء؛ والصابوني، الكفاية ٨٤: لا يشبهه شيء من خلقه؛ والصابوني، بداية ٥٧، ٢: فلا بد من نفي التشبيه والمماثلة.

باب العالم

فصــل

[في حقيقة العالم]

ولما ثبت ما قلنا من الاستدلال بآثار صنعه وهي العالم فلا[1] بد من معرفة حقيقة العالم، فنقول: إنّ العالم لفظة لفظ وحدان، ومعناه الجمع، والعالمون جمع الجمع ولا واحد له من لفظه، وإنّما كان معناه الجمع، لأنّه مشتق من العَلَم ـ بفتح العين واللام أو بكسر العين وتسكين اللام ـ. فإن كان من العَلَم ـ بفتح العين واللام ـ فكل شيء سوى اللّه علمٌ دال على أنية اللّه ووحدانيته، وإن كان من العِلم فكل شيء سوى اللّه وقع على ما علم اللّه في الأزل. فكل واحد من هذين اللّفظين ينتظم معنى الجمع، فلا[2] جرم عمّ معنى[3] اسم[4] العالم الجمع، وإن[5] كان لفظه وحداناً، وكان العالم اسماً لكل شيء سوى اللّه عزّ وجلّ[6].

---

(١) ج: ولا.

(٢) ج: ولا.

(٣) (عمّ معنى) ج: انتظم.

(٤) ي: -.

(٥) ج: فإنّ.

(٦) البزدوي، أصول ١١، ١٥: قال أهل السنّة والجماعة: العالم اسم لجميع الموجودات المحدثات؛ والنسفي، تبصرة ٤٤، ٧: أمّا المراد من لفظة العالم عند المتكلمين فهو جميع ما سوى اللّه تعالى من الموجودات من الأعيان والأعراض؛ والصابوني، كفاية ٦٦: فنقول: العالم اسم لما سوى اللّه تعالى؛ والصابوني، بداية =

ومن الناس مَن قال: إنّ للّه ألف عالم، ستمائة في البحر وأربعمائة في البر. وهذا القول يروَى[1] عن سعيد بن المسيب. ومنهم مَن قال: العالمون ثمانون ألفاً، أربعون ألفاً في البحر وأربعون ألفاً في البر. وقال وهب بن منبه[2]: للّه ثمانية عشر ألف عالم، فالدنيا منها عالمٌ، وما العمران في الخراب[3] إلّا كفسطاط في صحراء. وقال كعب الأحبار: إن عدد العالمين لا يحصيه أحد إلّا اللّه. وهذا هو الصواب، لأنّ اللّه قال: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾[4].

وقال بعض المتقدمين: إنّ السماء والأرض وما بينهما عالم في الجملة، ثم يفصّل فيقال: الملائكة عالم والجن عالم والإنس عالم[5] وكل جنس من الخلق عالم حتى الموات والأشجار والحيوانات. ويقع اسم العالم على جماعة زمان وعلى جماعة جميع[6] الأزمنة. والذي قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى العَالَمِينَ﴾[7]. أراد عالمي زمانهم. وكذلك قوله: ﴿وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ العَالَمِينَ﴾[8] أي عالمي زمانها.

= ٣٤، ٢، العالم اسم ما سوى اللّه تعالى؛ والنسفي، عمدة ٢، ٩؛ اعتماد ١٧، ٨: لأنّه اسم لكل موجود سوى اللّه تعالى.

(١) ج: مروي.
(٢) إ: المنبه.
(٣) ج: الخريب.
(٤) سورة النحل ١٦/ ٨.
(٥) (والإنس عالم) ج: -.
(٦) ي: -.
(٧) سورة الأعراف ٧/ ١٤٠.
(٨) سورة آل عمران ٣/ ٤٢.

وكان حاصل[١] ما بيّنا أنّ العالم اسم لكل شيء سوى اللّه سبحانه.

[في العالمين الكبير والصغير]

وقال قدماء الفلاسفة: إنّ العالم عالمان كبير وصغير، فالسماء والأرض وما بينهما العالم الكبير، وبدَن الإنسان العالم الصغير. قالوا: وما في العالم الكبير له نظير في العالم الصغير، فالحواس نظير النجوم والسمع والبصر منها نظير الشمس والقمر في إدراك المدركات، وفيه من جنس الماء وهو العرق ورطوبات البدن، وفيه من جنس النار وهو المرّة والصفراء، وفيه من جنس الهواء وهو النفس والريح، وعروقه بمنزلة الأنهار، والكبد بمنزلة العيون، لأنّ العروق تستمد من الكبد، كما أنّ الأنهار تستمد من العيون، والمثانة[٢] بمنزلة البحر، لأنّ رطوبات البدن تنصب إلى المثانة كما تنصب الأنهار إلى البحر. وعظامه بمنزلة الجبال التي هي أوتاد الأرض، والشعر على البدن بمنزلة الحشيش والنبات[٣]، وأعضاؤه بمنزلة الأشجار، وإنّها بالبلاء تصير تراباً من جنس الأرض. وكما أن لكل شجر/ ثمراً وورقاً، [٢٨أ] فلكل عضوٍ فعل أو أثر[٤]. ثم الإنسان يحكي بصوته ولسانه أصوات الحيوانات، ويحاكي بأعضائه عمل الحيوانات. والعالم الكبير والصغير مخلوق اللّه على ما نبيّنه من بعد.

---

(١) ج: الحاصل.

(٢) (بمنزلة... المماثلة) ي: -.

(٣) (وعظامه... والنبات) ج: -.

(٤) ج: + وعظامه بمنزلة الجبال التي هي أوتاد الأرض، والشعر على رأسه بمنزلة الحشيش والنبات.

فصـــل

[في حقيقة الموجود وحقيقة الشيء]

ولما كان اسم العالم واقعاً على كل شيء وموجود سوى اللّه، فلا[١] بد من معرفة حقيقة الموجود وحقيقة الشيء، فإنّه[٢] يكثر ذكر الموجود والشيء في هذه المسائل وغيرها.

[في الموجود]

فنقول: إنّ[٣] الموجود هو الكائن الثابت الذات، وإن شئت قلت: كل ما صح أن يكون صفة أو موصوفاً. وإلى هذا أشار أبو حنيفة في[٤] كتاب «العالم والمتعلم» في وصف اللّه فقال: كان كما هو ويكون كما كان. أخبر عن دوام وجوده بهذه اللفظة والمعدوم نقيضه، وهو ما ليس بشيء ولا كائن ولا ثابت[٥]، ولا يصح صفة ولا موصوفاً. واللّه عزَّ وجلَّ موجود، لأنّه كائن ثابت موصوف لم يزل ولا يزال. وقال[٦] أبو حنيفة رضي اللّه عنه في وصف اللّه تعالى في كتاب «العالم والمتعلم»: كان كما هو ويكون كما كان، أخبر عن

---

(١) ج: لا.

(٢) ج: مع ما أنّه.

(٣) إ، ل، ي: -.

(٤) ج: + خطبة.

(٥) (ولا ثابت) إ، ل: -.

(٦) ج: وقد قال.

كونه واجب الوجود أنّه دائم[١] الوجود.

ولما كان اللّه عزَّ وجلَّ واجب الوجود ودائم الوجود وكائناً[٢]، كان الكون صفة له، لأنّ الكون صفة به[٣]، يصح أن يكون الكائن كائناً، ولا يقتضي الكون على الإطلاق مكاناً، بل يقتضي الوجود، لأنّ العالم لا في مكان[٤]، وهو كائن موصوف بالكون. وخلق اللّه عزَّ وجلَّ المكان لا في مكان، لأنّه حين خلق المكان لم يكن فكان[٥].

وزعم بعض الأشعرية أنّه لا يسوغ وصف اللّه بالكون، لأنّه يقتضي مكاناً أو يقتضي صحبة، وهذا[٦] فاسد لما بيّنّا. وقال بعض المتقدمين من أهل السنّة[٧]: إنّ الموجود ما كان صفة أو موصوفاً، وبناه على أنّ المعدوم لا يكون موصوفاً، والصفة لا توصف.

فثبت أنّ الموجود ما كان صفة أو موصوفاً، وإلى هذا ذهب أبو العباس القلانسي وعبد اللّه بن سعيد القطان. وقال بعض المعتزلة: إنّ الموجود ما له وجود، وهو قول سليمان بن جرير،

(١) (وإنه دائم) ج: ودائم.

(٢) (ولمّا . . . وكائناً) ج: كائناً.

(٣) ج: –.

(٤) البزدوي، أصول ١٨، ١: فنقول: العالم أجسام في غير مكان، لأنّ المكان من جملة العالم؛ والنسفي، تبصرة ٥٤، ٣: ولهذا قام جميع العالم لا في محل؛ والنسفي، اعتماد ١٨، ٥: ولهذا قام جميع العالم لا في محل.

(٥) ج: مكان.

(٦) ج: + زعم.

(٧) ج: + والجماعة.

وامتنع من تسمية العَرض موجوداً، وامتنع أيضاً من تسمية صفات اللّه موجودة، وقال: إنّها لا موجودة ولا معدومة، وهذا فاسد، لأنّه معلوم ببداية العقول أنّه[1] لا واسطة بين الموجود والمعدوم[2]. فإذا انتفت صفة الوجود، ثبت العدم، وإذا انتفى العدم ثبت الوجود، ولا يوصف العَرض بالعدم.

[في الوجود والموجود]

فثبت أنّ له وجوداً[3]. ولما صح أنّه موجود وامتنع قيام معنى بالعرض، بطل قوله: إنّ الموجود[4] ما قام به وجوده، وكان[5] الوجود والموجود عندنا شيئاً واحدا. وقالت الجهمية: الموجود هو المحدث، وامتنعوا من تسمية اللّه موجوداً وقالوا: لا[6] نقول إنّه موجود لأنّ الوجود[7] يقتضي سبق العدم، ولا يوصف اللّه تعالى بالعدم. وقولهم باطل في نفي الوجود عن اللّه/ عزَّ وجلَّ لقول [ل٢٨ب]
اللّه[8] عزَّ وجلَّ: ﴿وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ﴾[9]. والواجد يقتضي

---

(١) ج: أن.

(٢) ج: العدم.

(٣) ج: الوجود.

(٤) ج: الوجود.

(٥) (وجوده وكان) ج: وجود فكان.

(٦) ج: -.

(٧) ج: الموجود.

(٨) (لقول اللّه) ج: لقوله.

(٩) سورة النور ٢٤/٣٩.

موجوداً كالعالِم بالشيء يقتضي معلوماً. والذي يدل على جهل الجهميّة أنهم قالوا: نقول إنّه موجدٌ[1]، وكيف يتصور موجد[2] ولا وجود له؟ ولا معنى لاعتبار سبق العدم في إثبات اسم الموجود، لأنّ حالة العدم تنافي حالة الوجود. ولا تقتضي وجود الشيء سبق ما ينافيه. فإنّا رأينا كثيراً من البياض لم يسبقه سواد[3] كبياض الفضة وبياض القطن[4]، ورأينا كثيراً من السواد لم يسبقه بياض[5] كسواد الشعر، وولد الزنج والهند.

فثبت أنّه ليس من ضرورة وصف الوجود سبق العدم، وإن كان يجوز أن يسبقه عدم، فأمّا عند الإطلاق فلا. فأمّا إذا قرن[6] الوجود بالواجد نحو ما يقال[7]: وجدتُ فلاناً كذا، فإنّه على معنى العلم نحو قوله: ﴿وَوَجَدَ اللّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ﴾[8] اي عِلمَه، أو وجد[9] عقابه أي أدركه عقابه وأحسّه. واللّه عزَّ وجلَّ موجود الواجدين له على معنى معلوم العالمين به، وقد تعارف الناس فيما بينهم: وجدت اللّه، قال كذا أي علمتُه.

---

(١) ج: موجود.
(٢) ج: موجود.
(٣) ج: سوادا.
(٤) (وبياض القطن) ج: والقطن.
(٥) ج: البياض.
(٦) ج: قرر.
(٧) ج: قال.
(٨) سورة النور ٢٤/ ٣٩.
(٩) (أو وجد): ووجد.

وقد قالت الفلاسفة: إنّ الموجود نوعان أحدهما بالفعل، وهو الذي حصل وجودُهُ، والآخر بالقوة وهو الذي أمكن وجوده. وهذا فاسد لأنّ الذي أمكن وجوده معدوم قبل الوجود، ولا يصح الخبر عن المعدوم بأنّه موجود على اعتبار إمكان وجوده، كما لا يصح الخبر عن الموجود بأنه معدوم، على اعتبار أنّه يجوز عليه العدم.

[في الشيء]

وأمّا الشيء فإنّ حقيقته[1] الموجود، ولا فرق بن قول القائل: شيء، وبين قوله موجود، والله عزَّ وجلَّ سمى نفسه شيئاً كما قال: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾[2]، وقد قامت الدلائل على أنّ اللّه موجود، وعرف ببداية العقول أنّه لا واسطة بين الوجود والعدم، ولا بين شيء ولا شيء، فلا يصح أن يكون لا شيء عالماً حياً قادراً فاعلاً، واللّه عزَّ وجلَّ حي عالم قادر، فوجب أن يكون شيئاً[3] وموجوداً[4].

[في المعدوم]

وقالت المعتزلة: إنّ اسم الشيء كما يقع على الموجود يقع على

(١) ج: حقيقة..

(٢) سورة الأنعام ٦/١٩.

(٣) الماتريدي، توحيد ٦٥، ٩: قال أبو منصور رحمه الله: ثم معنى قولنا: شيء لا كالأشياء، هو إسقاط مائية الأشياء؛ والنسفي، بحر ١٠١، ٣: ويجوز أن يقال بأنّ اللّه تعالى شيء.

(٤) ج: موجوداً.

المعدوم. وكان[١] اسم الشيء عندهم مشتركاً. والدليل على أنّ المعدوم ليس بشيء قوله عزَّ وجلَّ: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾[٢]، فقد نفى الشيئية عن عدم الماء[٣]. وقال أيضاً: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾[٤]، وقال أيضاً: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾[٥]، وقد نفى الشيئية عن المعدوم[٦].

فمن أجاز إطلاق اسم الشيء على المعدوم، فقد خالف اللّه عزَّ وجلَّ. ولو كان المعدوم شيئاً لكان إيجاده ماشآء عن شيء. وذكر بعض الأشياء في مقدمات خلق الإنسان فليس للتعليل[٧] والتوليد، بل لبيان لطيف صنعه حيث أنشأ هذه الصورة البديعة إنساناً في أحسن تقويم وتعديل. وذكر تارة أنّه من ماء مهين، وتارة أنّه من
[ل٢٩آ] طين من غير وجود/ عين الطين[٨] وعين[٩] الماء المَهين في صورة الإنسان، تنبيهاً منه على أنّه لو كان على سبيل توليد الآخرين من الأولين[١٠] دون الإنشاء، لظهرت آثار أُصولها في فروعها بيقين.

---

(١) ج: فكان.
(٢) سورة النور ٢٤/ ٣٩.
(٣) إ: ما.
(٤) سورة مريم ١٩/ ٦٧.
(٥) سورة مريم ١٩/ ٩؛ (وقال... شيئاً) ج: -.
(٦) ي: العدم.
(٧) ج: للتسبيب والتعليل.
(٨) إ: -؛ ج: + ولا وجود عين النطفة.
(٩) ج: ولا عين.
(١٠) (والآخرين من الأولين) في الأصل: الأولين من الآخرين.

ولقد قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنْسَانِ مِن طِينٍ﴾[١]، والبداية تقتضي نفي المقدمات في حق الإنشاء، ولو كان المعدوم شيئاً لكان إظهار الشيء من شيء لا إنشاء في الحقيقة. وهذا أصل من أُصول الدين وعليه تُبتَنَى أُصول التوحيد، ولو كان[٢] المعدوم شيئاً لكانت الأشياء قديمة، لأنّه لا يكون قبل الوجود إلّا العدم، والعدم عندهم شيء، فيكون قبل الحدوث وبعده شيئاً[٣]. وهذا أصل مذهب الدهرية في القول بقدم الأشياء، فتقع[٤] المضاهاة بين القدرية والدهرية في ذلك، ولأنّه لو كان المعدوم شيئاً، لامتنع وصف الباريء عزَّ وجلَّ بخلق شيء، وامتنع وصفه بالقدرة على الشيء لاستحالة الوصف بالقدرة على إيجاد الموجود وتشيِئَة الشيء شيئاً.

وزعم أكثر القدرية أنّ المعدومات أجسام وجواهر وأعراض متحركة وساكنة قبل كونها، حتى زعموا أنّ المؤمن مؤمنٌ قبل كونه، وأنّ الكافر كافر قبل كونه، وفي هذا القول أنّ اللّه عزَّ وجلَّ لم يخلق شيئاً، إذ المعدومات عندهم أشياء. فقالوا[٥]: فائدة قولنا: خلقه، أنّه أظهره للحس بعدما لم يكن ظاهراً له. وهذا فاسد، لأنّ ظهوره للحسّ[٦] إن كان في علم اللّه أنّه ظاهر، فلا يفيد القول بأنّه أظهره،

(١) سورة السجدة ٣٢/ ٧.

(٢) ج: كانت.

(٣) في الأصل: شياة.

(٤) ج: فتكون.

(٥) ج، ي: وقالوا.

(٦) (بعد. . . للحس) ي: -.

لأنّ الظاهر لا يوصف بحدوث الظهور، وإن كان كامناً ثم ظهر، فهو قول بقدم الدهر كما يقوله[1] أصحاب الكمون من الدهرية. ويقال لهم أيضاً إنّه أظهر ما كان شيئاً أو لم يكن شيئاً؟.

فإن قالوا: أظهر ما كان شيئاً شيئاً، فهو محال لما بيّنا أنّ القول بتشيئة الشيء مستحيل، وإن قالوا: أظهر ما لم يكن شيئاً، فقد نقضوا مذهبهم ورجعوا إلى قول الحق. ويقال لهم إنّه يجب نفي الأضداد والأنداد والصاحبة والأولاد عن اللّه عزَّ وجلَّ، لكونها معدومة واستحالة وجودها، فماذا يقولون؟ هل كانت الأضداد والأنداد والصاحبة والأولاد أشياء أو لا؟ فإن قالوا: كانت أشياء في القدم، فقد قالوا بأنَّ للّه تعالى ضدّاً وندّاً وصاحبة وولداً، فضاهوا المشركين، إلّا أنَّ[2] المشركين جعلوا الموجود شريكاً، والقدرية جعلت المعدوم والموجود[3] شريكاً للّه، فوقع الاتفاق بين القدرية والمشركين على جعل الشرك[4] للّه[5]. ووقع اختلافهم في التسمية، وهذا كفر صراح لا يخفى[6] على عاقل. وهذا معنى قوله عليه السّلام: «القدرية مجوسُ هذه الأمة»، وإنّما سماهم مجوساً لأنّ

(١) ي: يقول.
(٢) (إلّا أن) ي: لأن.
(٣) ج: -.
(٤) (فوقع... الشرك) إ، ل: -.
(٥) (فوقع... اللّه) إ، ل: -.
(٦) ج: خفي.

المجوس جعلوا إلٰهين والقدرية جعلت آلهةً، فقالوا مثل ما قال المجوس وزادوا على ذلك.

وإن قالوا لم يكن شيئاً فقد نقضوا مذهبهم ورجعوا إلى الحق.

وقالوا أيضاً: الدليل على أنّ المعدوم شيء، أنّ المعدوم مقدور اللّه، واللّه تعالى يقول[1]: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ[2] شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[3]، فاقتضت هذه[4] الآية/ [ل ٩] وقوعَ اسم الشيء على المعدوم. قيل لهم: إنّ اللّه قادر على المعدوم[5] لكن على[6] اعتبار[7] إيجاده متى شاء[8] لا على[9] اعتبار المعدوم شيئاً، ثم إثبات القدرة عليه، لأنّ إثباتَ القدرة على جعل الشيء شيئاً محال. فدلّ أنّ تأويل هذه الآية ما بيّنا[10]. وهذا كما نقول: إنّ الموجود مقدور اللّه تعالى على معنى قدرة اللّه عليه[11] إبقاء وإفناء وتصريفاً من حال إلى حال، إذ يستحيل إيجاد الموجود موجوداً، ولا يوصف اللّه عزَّ وجلَّ بالمحال.

---

(١) (واللّه يقول) ج: -.

(٢) ج: -.

(٣) سورة البقرة ٢/ ٢٨٤.

(٤) ج: -.

(٥) ج: + مقدور اللّه.

(٦) إ، ل: -.

(٧) (لكن... اعتبار) ج: على معنى أنّ اللّه قادر على.

(٨) ج: + إيجاده.

(٩) ج: + معنى.

(١٠) (فدل... بينا) إ، ل، ي: -.

(١١) ج: -.

وقالوا: إنّ اللّه رب كل شيء كما نطق به القرآن، ولا شك أنّ اللّه رب المعدوم، فأوجب ذلك أن يكون المعدوم شيئاً، قيل لهم: إنّ التحرز عن هذه العبارة أوْلَى، لأنّ اسم الرب ينتظم التربية ولا يوصف اللّه بتربية المعدوم، وينتظم أيضاً إنشاء المعدوم ولا يوصف اللّه بإنشاء المعدوم معدوماً، لأنّ الإنشاء يقتضي منشئاً، ولا يقال إنّ المعدوم مُنشَأ بل يقال إنّ المعدوم قبل الوجود[(١)] معدوم، لا أن أنشأه معدوماً لأنّ ذلك يؤدي إلى تقديم الوجود على العدم حتى يصير معدوماً بالإعدام أو يؤدي إلى قدم الموجودات، بل أنّ المعدوم كان معدوماً[(٢)]، لأنّ اللّه لم يتولَّ إيجاده. فلهذا[(٣)] كان التحرز عن هذه العبارة أولى. ولئن جوزنا هذه العبارة، فلا يوجب أن يكون المعدوم شيئاً لما بيّنا أنّ المعدوم مقدور اللّه على معنى أنّه قادر على إيجاده وباللّه التوفيق.

فإنْ قالوا إنّ اللّه قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلنا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[(٤)]. فقد سَمَّى المعدوم شيئاً. قلنا: إنّ هذه الآية سيقت لبيان ما لا تقع عليه الحاسة، بما تقع عليه الحاسة في نفي الكلفة عن اللّه في إيجاد المعدوم، أي كما لا يلحق أحد الكلفة في العبارة لم يلحق[(٥)] اللّه كلفة في إيجاد، ما شاء إيجاده لا أن يكون من اللّه

(١) (قبل الوجود) إ، ل، ي: -.

(٢) (لا أن. . . معدوماً) إ، ل، ي: -.

(٣) ج: ولما كان كذلك.

(٤) سورة البقرة ٢/ ٣٤.

(٥) ج: يكن يلحق.

كاف ونون[١]، ولا خطاب للمعدوم بكن موجوداً، ولا خطاب للموجود بكن شيئاً، لاستحالة القول للشيء[٢] بكن شيئاً وللموجود بكن موجوداً، وإنّما من اللّه عزَّ وجلَّ تكوين المعدوم بقوله وكلامه بلا كيفية، وباللّه القوة.

وقال بعض المعتزلة: إنّا لا نقول لكل معدوم إنّه شيء، إنّما نقول ذلك لمعدوم لا يستحيل وجوده، فأمّا معدوم يستحيل وجوده فلا يطلق عليه اسم الشيء. قلنا: لا فرق بينهما لأن مستحيل الوجود، والذي يحتمل الوجود معدومان للحال على التحقيق، ولو كان جواز وجوده في ثاني الحال بنفي العدم للحال، لكان العالم قديماً على كل حال لكونه جائز الوجود في علم اللّه عزَّ وجلَّ. فهؤلاء القوم وقعوا في ما[٣] فروا منه، وباللّه العِصْمة.

وقال هشام الفُوَطي من المعتزلة: إنّ المعدوم الذي كان موجوداً ثم عدم شيء، فأمّا المعدوم الذي لم يوجد قط فليس بشيء، وهذا قول فاسد أيضاً لاستوائهما في العدم، فإن قالوا: إنّ اللّه عزَّ وجلَّ قال في وصف إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ الكَافِرِينَ﴾[٤]، ولا شكّ أنّ اللّه قال هذا بكلام أزلي ولم يكن إبليس موجوداً في الأزل، ولا كان كفره موجوداً، فدل أنّ المعدوم شيء. قلنا إن كان هاهنا بمعنى صار

(١) ج: + أو خطاب.

(٢) ج: بالشيء.

(٣) (وقعوا . . . ما) ج: فيما وقعوا.

(٤) سورة البقرة ٢/ ٣٤.

[ل ٣٠ أ] في تأويل بعضهم فتأوَّله بعضهم[(١)] على أنّه/ كان في علم اللّه أنه يظهر من إبليس الكفر، ولكن جاء القرآن على صيغة الخبر عن الماضي لتحقق كون الماضي على وجه[(٢)] لا يتصور تغيره[(٣)]. وعلى هذا قصة المجادلة في قد سمع اللّه، والمجادلة حادثة، وكذلك[(٤)] جميع ما أخبر اللّه بالقول القديم عن الكوائن[(٥)].

فإنْ قيل: إنّ اللّه أخبر عن[(٦)] إبليس أنّه كان[(٧)] كافراً قبل وجوده في قوله: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[(٨)]، فدل ذلك على كون الكافر كافراً[(٩)] قبل وجوده. جوابه أنّه تأوله بعضهم على الصيرورة، أي صار من الكافرين، وتأوله بعضهم على أنّه كان في علم اللّه من الكافرين، وتأوله بعضهم على أنّه كان قبله جن كفروا باللّه، وأخبر اللّه عنه[(١٠)]

---

(١) (فتأويل بعضهم) ج: -.

(٢) (كون... وجه) ج: الخبر تحقيقاً.

(٣) ج: خلافه لتحقيق الماضي في امتناع عوده.

(٤) (قصة... وكذلك) ج: -.

(٥) (بالقول... الكوائن) ج: في القرآن على هذا النظم نحو قوله: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾، سورة المجادلة ٥٨/ ١، فاللّه تعالى قال هذا بكلام أزلي، وقصة المجادلة حادثة، وقد جاء القرآن على لفظ الخبر عن الماضي للمعنى الذي بيّنّا. وعلى ذلك قصص الأنبياء عليهم السلام وغيرهم.

(٦) (أخبر عن) ج: وصف.

(٧) (أنّه كان) ج: بكونه.

(٨) سورة البقرة ٢/ ٣٤؛ (قبل... الكافرين) إ، ل: -.

(٩) (كون... كافراً) إ، ل، ي: كفره.

(١٠) ي: عنهم.

أنّ إبليس كان من أُولئك الجن[١].

فإنْ قيل: لو لم يكن المعدوم شيئاً في علم اللّه، لكان إذا
٣ أوجده اللّه يتغير علم اللّه. قيل له إنّ المعدوم في علم اللّه معدوم
ويعلم[٢] اللّه بعلمه الأزلي أنّه يوجده[٣] أو لا يوجده، فإذا أوجده
علمه اللّه موجوداً بالعلم الذي علم أنّه معدوم قبل الوجود، فالتغير
٦ على المعدوم لا على العلم[٤].

فإن قيل: إنّ[٥] اللّه تعالى سمّى زلزلة الساعة[٦] شيئاً[٧] وهي
معدومة[٨]. قيل له: إنّه أضاف الزلزلة إلى الساعة، فلا تكون زلزلة
٩ الساعة إلّا عند الساعة، فإذا كانت الساعة وُجدت الزلزلة فصارت شيئاً
عند الساعة[٩].

---

(١) (تأوله... الجن) ج: في تأويل هذا اللفظ إنّه صار من الكافرين، وقبل كان قوم من الجن قبله كفروا فكان إبليس منهم.

(٢) ي: يعلم.

(٣) ي: بوجوده.

(٤) (فإنّ... العلم) ج: وقيل كان في علم اللّه أن يصير من الكافرين، ولا يجوز حمل هذا اللفظ على ما فيه تحقيق الضلال قبل وجوده..

(٥) ي: -.

(٦) ج: القيامة.

(٧) ج: + عظيم.

(٨) ج: لم يوجد؛ ي: معدوم.

(٩) (قيل... الساعة) ج: والجواب عنه أنّ تأويله أنّ الزلزلة إذا كانت شيئاً عظيماً فإنما وصفها بالشيئية بعد الوجود، ولا تكون زلزلة القيامة قبل القيامة. فإن قيل: لو يكن الباريء سبحانه عالماً بكون المعدوم شيئاً لكان إذا أوجده وعلمه شيئاً كان فيه وصف علمه بالحدوث بكونه شيئاً، وذلك محال. والجواب عنه أنّ اللّه كان =

فصل

[في حقيقة القديم والمحدث]

ثم اعلم بأنّ(١) الموجود والشيء(٢) قسمان قديم ومحدث.

[في القديم]

فلا بد من معرفة حقيقة القديم(٣) فنقول: إنّ القديم هو المتقدم في الوجود(٤). يقال شيء قديم وبناء قديم على(٥) معنى التقدم في الوجود(٦)، إلّا أنّه في حق(٧) اللّه تعالى هو المتقدم في الوجود بلا

= عالماً في الأزل بأنّه معدوم، وكان عالماً بأنّه يوجده أو لا يوجده، فإذا أوجده علمه موجوداً بالعلم الذي علمه أنّه يوجده ويصير موجوداً. فالحدوث على كل حال وقع على المعدوم، لا على علم البارئ.

(١) (ثم. . . بأن) ج: ولما عرفنا حقيقة العالم وحقيقة الموجود والشيء قلنا إن.

(٢) (الموجود والشيء) ج: الشيء والموجود.

(٣) ج: + والمحدث.

(٤) الماتريدي، توحيد ٢٥، ١٢: والقِدَم هو شرط الغَناء، لأنّه يستغني بقدمه عن غيره؛ والنسفي، تبصرة ٥٦، ٢: فنقول: القديم ما لا أول لوجوده؛ والنسفي، بحر ٩٥، ٤: والقديم في اللغة هو المتقدم على غيره في الوجود؛ والنسفي، تمهيد ١٢٥، ٩: فأمّا القديم فهو الموجود لذاته؛ والصابوني، كفاية ٦٨ب: والقديم ما لا ابتداء لوجوده؛ والصابوني، بداية ٣٦، ٩: وأمّا القديم فهو ما لا ابتداء لوجوده؛ والنسفي، اعتماد ١٩، ٦: فأمّا القديم فمستغن في وجوده عن غيره.

(٥) ج: كل ذل راجع إلى.

(٦) (في الوجود) ج: -.

(٧) ج: أسماء.

ابتداء[١] ولا غاية ولا نهاية. وأمّا[٢] في حق غيره فإنّه يقتضي تقدم البعض على البعض بمدة محصورة وغاية مخصوصة. واعلم أنّ القديم قديم بقدم، لأنّه[٣] اسم مشتق من القدم، وعلى ذلك جميع الأسماء المشتقة[٤]، كالقادر لما كان[٥] مشتقاً من القدرة كان[٦] قادراً بقدرة[٧]، واسم[٨] العالم لما كان مشتقاً من العِلْم كان عالماً بعلم[٩].

وقال أبو العباس[١٠] القلانسي: إنّ صفات اللّه أزلية، وامتنع من إطلاق القول عليها بالقدم، لأنّ هذا الإطلاق يؤدي إلى وصف الصفة، وذلك محال[١١] لما فيه[١٢] من قيام معنى بالصفة، وذلك محال بخلاف[١٣] لفظة الأزلي والموجود، فإنّه[١٤] لا يؤدي إلى ذلك،

---

(١) ج: بداية.

(٢) ج: فأمّا.

(٣) ج: عندنا لأنّ القديم.

(٤) (وعى... المشتقة) ج: فيكون قديماً بقدم.

(٥) ج: + اسماً.

(٦) ج: + القادر.

(٧) ج: بالقدرة.

(٨) ج: وكذلك اسم.

(٩) (لما... بعلم) ج: وغير ذلك من الأسماء المشتقة.

(١٠) (أبو العباس) ج: -.

(١١) (وذلك محال) ج: -.

(١٢) ج: في ذلك.

(١٣) (وذلك... بخلاف) ج: ولا يجوز وصف الصفة على هذا الوجه ولا كذلك.

(١٤) ج، ي: لأنّه.

لأنّ الأزلي أزلي بنفسه، وكذلك الموجود موجود بنفسه[١].

وقال أبو الحسن الأشعري: إنّ القديم قديم بالقدم[٢]، فعلى هذا يجوز إطلاق القول على أنّ[٣] صفات اللّه قديمة، لأنّ ذلك لا يؤدي إلى وصف الصفة بما يؤدي إلى قيام الوصف به[٤]. وقال الإمام أبو منصور الماتريدي السمرقندي[٥]: إنّ اللّه قديم بصفاته، وهذه العبارة أصحّ العبارات[٦]. وقد قيل إنّ معنى القديم في اسم[٧] اللّه الذي[٨] لم يزل كائناً موجوداً[٩]، لا عن ابتداء، وأنّه أزلي الوجود.

وروي[١٠] عن أبي حنيفة رضي اللّه عنه أنّه سئل عن اللّه فقال: [ل٣٠ب] كان اللّه ولا شيء/ معه[١١]، فهو كما كان ويكون كما هو[١٢]. يريد بذلك أنّه لم يتغير عن وصف القدم. وقال أبو حنيفة رضي اللّه عنه

(١) (موجود بنفسه) ج: -.
(٢) ج: بنفسه.
(٣) ج: -.
(٤) (لأنّ... به) إ، ل، ي: -.
(٥) ج: -.
(٦) ج: + في ذات الباريء وصفاته.
(٧) ج: أسماء.
(٨) ج: أنه.
(٩) ج: + وأنّه موجود.
(١٠) ج: وقد روي.
(١١) ج: -.
(١٢) ج: + أشار إلى هذه المعاني التي ذكرنا.

في[١] كتاب «العالم والمتعلم» في وصف اللّه: كان كما هو ويكون على ما[٢] كان. يريد[٣] بذلك كينونته في الأزل منفرداً[٤] بذاته وصفاته،
٣ لا شريك له في ذاته وصفاته، ووجوده لم يتغير عن صفاته.

ولقد امتنع بعض الفلاسفة عن[٥] إطلاق اسم القديم[٦] على اللّه عزَّ وجلَّ، لأنّ اسم القديم في غير اللّه يقتضي الزمان
٦ والمكان، واللّه متعالٍ عنهما[٧]، فتعالى عن إطلاق ما يوهم ذلك[٨]. جوابه[٩] أنّ اسم القديم في غير اللّه غير متحقق[١٠]، لأنّ غير اللّه مسبوق بإحداث اللّه، فكان وصف الحدث لازماً في غير اللّه،
٩ فلا يتحقق له اسم القديم، ولكنه يسمى قديماً[١١] على معنى المبالغة في التقدم[١٢] على أشكاله زماناً ومكاناً. فأمّا اللّه فهو المستحق

(١) ج: + خطبة.
(٢) (على ما) ي: كما.
(٣) ج: أراد.
(٤) ج: متفرّداً.
(٥) ج: -.
(٦) ي: القدم.
(٧) (متعال عنهما) ج: منزّه عن الزمان والمكان.
(٨) (فتعالى... ذلك) ج: ولا يجوز أن يطلق عليه ما يوهم ما هو متعال عنه.
(٩) ج: والجواب عنه.
(١٠) (غير متحقق) ج: على الإطلاق لا يتحقق.
(١١) (ولكنه... قديماً) ج: على الإطلاق، وإنّما يسمى غير اللّه قديماً توسعة في العبارة.
(١٢) ج: تقدمه.

لحقيقة هذا الاسم[١]، لأنّه متعالٍ عن وصف[٢] الحدث، فلا يوهم إطلاق هذا الاسم عليه ما[٣] لا يليق به[٤].

[في المحدث]

وأمّا الحادث والمحدَث والحَدث، فإنّه نقيض اسم[٥] القديم، وهو الذي لم يكن فكان، فهو الموجود عن ابتداء، وإن شئت قلت: المحدث ما وجد عن أوّل وغاية[٦]. وقد قيل: إنّ المحدَث ما سبق وجودَه وجودٌ[٧]. والدليل على ما قلنا[٨] قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِم مُحْدَثٍ[٩]...﴾ الآية[١٠]. وقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِنْ ذِكْرٍ

(١) (لحقيقة... الاسم) ج: لهذا الاسم على التحقيق.

(٢) ج: أوصاف.

(٣) ج: مما.

(٤) ج: لذات الله، والله المستعان.

(٥) ج: -.

(٦) (وإن... وغاية) إ، ل، ي: -.

(٧) النسفي، تبصرة ٥٦، ١١: وأمّا المحدث فهو ما لوجوده ابتداء؛ والنسفي، تمهيد ١٢٥، ٨: المحدث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيز الجواز؛ والصابوني، كفاية ٦٨ب: الحادث ما لم يكن فكان؛ والصابوني، بداية ٣٦، ٩: والحادث ما لم يكن فكان؛ والنسفي، اعتماد ١٩، ٦: المحدث هو الذي يتعلّق وجوده بإيجاد غيره.

(٨) (والدليل... قلنا) ج: ودل عليه.

(٩) ج: + إلّا اسْتَمَعُوهُ.

(١٠) سورة الأنبياء ٢١/٢.

مِنَ الرَّحْمٰنِ[١] مُحْدَثٍ...[٢]﴾[٣]، أراد بما قال[٤] من الذكر[٥] القرآن، أي ما يأتيهم شيء من القرآن محدث تنزيله سورة بعد سورة أو آية[٦] بعد آية. ولا شك أنّه إذا[٧] أنزلت سورة أو آية سبق وجودها وجود أخرى من السور أو الآيات[٨]، وإنّ تلك السورة أو الآية لم تكن فكانت[٩].

وقال أبو الهُذَيل العلّاف من[١٠] المعتزلة: إنّ المحدَث ما له إحداث، وهذا فاسد، لأنّ في هذا تحديداً بمعنى يقوم بغيره[١١].

ثم اعلم أنّ المحدَث محدَث لا لنفسه ولا لمعنى، بل لأن جاعلاً جعله محدثاً. هكذا قاله أبو العباس القلانسي، قال: لأنّه لو كان[١٢] لنفسه لكان[١٣] كل نفس محدثة، لأن لها[١٤] نفساً، فيؤدي

---

(١) إ، ل، ي: ربه.

(٢) ج: + إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ.

(٣) سورة الشعراء ٢٦/ ٥.

(٤) ج: ذكر.

(٥) ج: + هاتين الآيتين.

(٦) (أو آية) ج: وآية.

(٧) ج: + كانت.

(٨) (السور... الآيات) ج: الآيات والسور؛ ي: -.

(٩) (وإن... فكان) ج: -.

(١٠) ج: + رؤساء.

(١١) (بمعنى... بغيره) ج: لمعنى يقوم في غيره وهذا فاسد.

(١٢) ج: محدثاً.

(١٣) ج: + كذلك.

(١٤) في الأصل: له.

إلى أن يكون كل نفس محدثة[(١)]، فيؤدي ذلك[(٢)] إلى القول بحدوث البارئ عزَّ وجلَّ، لأنّ له نفساً كما قال خبراً[(٣)] عن قِيل عيسى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾[(٤)]، ولو كان محدثاً لمعنًى لاقتضى حدوث ذلك المعنى معنى آخر إلى ما لا نهاية له، وذلك باطل. ولما بَطُلَ هذان الوجهان، صحّ أنّه محدَث لا لنفسه ولا لمعنى، بل لأن جاعلاً جعله محدثاً[(٥)].

فعلى هذا لا يستحق الموصوف صفة لنفسه إلّا كونه موجوداً أو ذاتاً أو شيئاً[(٦)] وكان الموصوف عنده على ثلاثة أوجه: أحدها هذا، والثاني ما يستحقه لنفسه وهو الذات والموجود[(٧)] والشيء، والثالث ما يستحقه لمعنى وهو المتحرك، لأنّه[(٨)] يستحق اسم المتحرك[(٩)] لقيام الحركة به، أو يستحقه[(١٠)] لمعنى قام بغيره[(١١)]، وهو اسم المعبود، فإنّه

(١) (لان. . . محدثه) إ، ل، ي: -.

(٢) ج: -.

(٣) ج: خبر.

(٤) سورة المائدة ١١٦/٥.

(٥) (ولمّا. . . محدثاً) إ، ل، ي: -.

(٦) (إلا. . . شيئاً) إ، ل، ي: -.

(٧) إ، ل، ي: والوجود.

(٨) ج: فإنّه.

(٩) (اسم المتحرك) ج: هذا الاسم.

(١٠) ج: يستحق الاسم.

(١١) (قام بغيره) ج: في غيره.

يكون معبوداً لقيام معنى العبادة لغيره[1]، والله أعلم.

[في حدوث الأعراض]

ولما عرف حدّ الحادث[2] والمُحدَث والحَدث[3] قلنا: إنّ الأعراض محدَثة، ولا يخلو الجسم[4] عن العرض[5] وما لا يستحق المحدث فهو محدث، فدل ذلك على حدوث الأجسام والجواهر[6]. والأصل أنّ ما[7] لا يسبق[8] المُحْدَث فهو مُحدَث. واعلم أنّ كثيراً[9] من المتكلمين على هذه الطريقة في هذه المسألة، واعلم أنّ في[10]

---

(١) (فإنّه... لغيره) إ، ل، ي: -.

(٢) ج: + والحادث.

(٣) ج: -.

(٤) ج: الأجسام والجوهر.

(٥) السمرقندي، جمل ١١، ٨: ولما لا تخلو الأجسام عن الأعراض؛ والنسفي، تبصرة ٦١، ٧: فبدأنا بالأعراض فتأمّلنا فيها فرأيناها محدثة؛ والنسفي، تمهيد ١٢٥، ٦: ثم الأعراض كلها حادثة... يستحيل خلو الجوهر عنها؛ والصابوني، كفاية ٦٨ ب: نقول: الجواهر والأجسام لا يتصوّر خلوها عن الأعراض، والأعراض كلها حادثة؛ والصابوني، بداية ٣٦، ١٠: الأعيان لا يتصور خلوها عن الأعراض وهي حادثة؛ والنسفي عمدة ٢، ١٢: والأعراض حادثة... والأعيان لا تخلو عن الأعراض؛ والنسفي، اعتماد ١٩، ٨: والأعيان تخلو عن الأعراض.

(٦) (وما... والجواهر) إ، ل، ي: -.

(٧) (والأصل... ما) ج: وما.

(٨) ج: سبق.

(٩) (واعلم... كثيراً) ج: وكان كثير.

(١٠) (واعلم... في) ج: وفي.

[ل٣١أ] هذه الطريقة غموضاً[١] لا يُسلَم/ مع الخصوم إلّا بعد إثبات مقدمات، منها إثبات الأعراض، فإنّ[٢] قوماً أنكروا الأعراض أصلاً. ومنها إثبات مَحَالّ الأعراض بعد إثبات الأعراض[٣]، لأنّ قوماً زعموا أنّ الأعراض سابقة على الأجسام. ومنها إثبات امتناع تعرّي الأجسام عن الأعراض، لأنّ من الناس مَن زعم أنّ الأجسام كانت خالية عن الأعراض[٤]، ثم تولّدت الأعراض عن[٥] الأجسام بخلق الأجسام والأعراض[٦].

فلمّا كان كذلك، ثبت أنّ في هذه الطريقة[٧] غموضاً، فكان أظهر الطرق[٨] وأحسنها ما ذكرنا من ظهور التغيرات على العالم. وكيف لا تكون هذه الطريقة أحسن الطرق في هذا الباب، وأنّها مستنبطة مما أشار إليه خليل اللّه إبراهيم عليه صلوات اللّه بإلهام رباني[٩] كما قال: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ...﴾[١٠] إلى آخر الآيات[١١]؟.

---

(١) ج: غموض. (٢) ج: لأنّ.
(٣) (بعد... الأعراض) ي: -.
(٤) (لأن... الأعراض)ي: -.
(٥) ج: على.
(٦) ي: الأعراض.
(٧) ج: +التي اعتمدوا عليها.
(٨) ي: الطريق.
(٩) ج: اللّه إياه هذه الطريقة.
(١٠) سورة الأنعام ٦/ ٨٣.
(١١) (على... الآيات) ج: الآية.

[في الدهر والطبائع]

وقد خالفَنا[١] في ذلك طوائف منها[٢] الذين قالوا بقدم الدهر، وقد أبطلنا مذهبهم بما ذكرنا من الدليل[٣] على حدث العالم. ومنهم أهل الطبائع، قالوا بقدم الأرض والماء والهوى والنار[٤]، وقالوا إنّ هذه الأربعة عناصر الأشياء، ومنهم مَن قال بطبيعة خامسة، ثم منهم مَن جعل تلك الخامسة الفلك، ومنهم مَن جعل تلك الخامسة[٥] الريح. وكل ذلك باطل، لأنّ جوهر الأرض واحد وهو كونه أرضاً. ثم من الأرض ما هو على وصف الطيب، ومنها ما هو على ضد ذلك، ولو[٦] كانت الأرض قديمة بذاتها وأوجب ذاتها أن تكون على أحد الوصفين، امتنع كونها على الوصف الآخر. لأنّ كونها على ذلك الوصف موجب ذاتها وذاتها[٧] قائم. فيكون موجب[٨] الذات قائماً.

وجوهر الماء واحد وإنّه على وصف العذوبة والصلاح تارة، وعلى ضد ذلك أخرى. فلو كان قديماً بذاته وأوجب ذاته أن يكون على أحد الوصفين لم يكن على غير ذلك الوصف. وجوهر النار

(١) (وقد خالفنا) ج: وخالفوا.
(٢) ج: ومنهم.
(٣) (أبطلنا... الدليل) ج: أقمنا الدلالة.
(٤) (والهوى والنار) ج: والنار والهواء، كذا في الأصل.
(٥) (جعل... الخامسة) ج: جعلها.
(٦) ج، ي: فلو.
(٧) النص التالي ساقط من ج.
(٨) (ذاتها... موجب) ي: -.

واحد وإنّها تارة على التوقّد، وتارة على وصف الجمود، فلو كانت بذاتها قديمة وأوجب ذاتها أن تكون على أحد الوصفين، امتنع كونها على الوصف الآخر. وجوهر الريح واحد وإنّها أنواع نسيم وعقيم وصبا ودبور وشمال وجنوب، ولو كانت قديمة بذاتها وأوجب ذاتها أن تكون على بعض هذه الأنواع لم تكن على غيره. وحال الفلك وتحركه دليل على حدثه ولا معنى لاعتبار الطبع مدبر العالم لأنّه على وصف الاعتدال تارة وعلى الضد أخرى. فلو كان قديماً بذاته وأوجب ذاته[1] أن تكون على وصف الاعتدال لم يكن على غيره.

فلما كانت هذه الأشياء منتقلةً من حال إلى حال، دلّ ذلك على أنّها محدثة. ولا يجوز أن يكون العالم أحدث نفسه[2]، لأنّ المعدوم لا يوصف بالقدرة على إيجاد نفسه، ولأنّه لو حدث بنفسه لكانت

---

(١) (وأوجب ذاته ي: -.

(٢) الماتريدي، توحيد ٣٦، ٥: ودلالة كون العالم لا من شيء هي حدوثها، والسمرقندي، جمل ١٢، ١١: ولا يجوز أن يكون محدث نفسه؛ والبزدوي، أصول ١٨، ١٣: ولا جائز أن يحدث بنفسه؛ والنسفي، تبصرة ٧٨، ١٦: ولا يتوهّم أيضاً أنه أحدث نفسه بنفسه؛ والنسفي، تمهيد ١٢٨، ٤: وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته؛ والصابوني، كفاية ٧٠: فيما سبقه العدم فهو جائز الوجود وجائز العدم، فلم يكن وجوده من مقتضيات ذاته؛ والصابوني، بداية ٣٧، ٨: وإذا كان حادثاً كان مسبوق العدم، وما سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته؛ والنسفي، عمدة ٣، ٤: بل يجوز عليه الوجود والعدم، فاختصاصه بالوجود الجائز دون العدم دليل على أنّ له محدث؛ والنسفي، اعتماد ٢٦، ٤: بل يجوز عليه الوجود والعدم، فاختصاصه بالوجود الجائز دون العدم. . . لن يكون إلّا بتخصيص مخصص.

نفسه علّةً لوجوده،/ فيمتنع علّة الزوال لقيام نفسه. ولما كان منتقلاً [ل٣١ب] من حال إلى حال، علم أنّه لم يكن بنفسه بل أحدثه مَن لا يسبقه عدم ولا تغيّر به الأحوال، وهو ربّ العالمين.

[في معرفة الخالق]

فإذا عرف الخالق على هذا الوجه كان عارفاً له على الحقيقة.

وقال بعض أهل الأهواء ويقال لهم المحيّرة والوالهية: إنّ اللّه عزَّ وجلَّ لا يُعرف حقيقة، لأنّه لا يجوز أن يقال إنّه موجود لا كالموجودات، ولا أنّه[1] موجود كالموجودات. لأنّ في القول بأنّه كالموجودات تشبيهاً، وفي القول بأنّه لا كالموجودات استحالة، لأنّه لا يوجد في الشاهد موجود إلّا ويشبه الآخر في الوجود. فلمّا كان كذلك لم يتوصل إلى معرفة اللّه أصلاً.

والجواب عنه، أنّ القول بأنّ اللّه موجود[2] كالموجودات صحيح، وذلك لا يوجب الاشتباه، لأنّ الأصل أن لا تختلف الحقائق، لأنّ الحقيقة ما يرجع إليه حق الأمر ووجوبه، وفي اعتبار اختلاف الحقائق رفع الحقيقة. ولكن يجب اعتبار أخص أوصاف كل شيء حتى[3] إذا تساوى الشيئان في ذلك كانا شبيهين، وإذا لم يتساويا كانا مخالفين. ألا ترى أنّ الجوهر مثل الجوهر، لأنّ أخص أوصاف الجوهر أنّه قائم بنفسه؟ ثم إنّ الجوهر يخالف العرض، لأنّ أخص

(١) (ولا أنّه) ي: ولأنّه.
(٢) في الأصل: موجوداً.
(٣) ي: -.

أوصاف العرض أن يقوم بالجوهر فكانا مخالفين. فالموجودان في الشاهد اختص كل واحد منهما بوجود له بدء، ووجود اللّه مختص بأنّه لا بدء له. فلم يكونا شبيهين، ولم يوجب الاتفاق في الوجود التشابه، واللّه أعلم.

واحتج هذا القوم أيضاً بأنّ اللّه لو عرف على الحقيقة لصار محاطاً به[1] واللّه لا يحاط به، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾[2]. قلنا لهم: إنّ مَن عرف اللّه حق معرفته فإنّه[3] يعرفه غير محاط به، ومعرفة اللّه[4] غير محاط به. لا يوجب الإحاطة[5] به. والذي قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾، فإنّ المراد به نفي الحدّ عن اللّه[6] عزَّ وجلَّ، لأنّ الإحاطة بالشيء الأخذ[7] بجميع جوانبه، واللّه متعالٍ[8] عن الجوانب، فلم[9] يتصور الإحاطة به.

واحتجوا أيضاً بأنّ اللّه تعالى أجل من أن يعرفه العبد الضعيف. قلنا لهم[10]: إنّ اللّه أجلّ من أن يبقى مجهولاً. ثم

---

(١) ي: -.
(٢) سورة طه ٢٠/١١٠.
(٣) ج: فإنّما.
(٤) (ومعرفة اللّه) ج: ومعرفته.
(٥) ج: معرفته محاطاً.
(٦) (عن اللّه) ج: له.
(٧) ج: أن يحيط.
(٨) (واللّه متعال) ج: فلمّا كان اللّه متعالياً.
(٩) ج: لم.
(١٠) ا، ل، ي: -.

نقول: إنّ[١] معرفة الشيء على حقيقته إنّما تكون بشرطها وركنها لا على اعتبار قوة الجبلّة. فإذا عرف اللّه عزّ وجلّ كما أمر اللّه[٢] بمعرفته، فقد عرف حقيقة[٣].

وقال ضرار بن عمرو: إنّ[٤] الجهل بتوحيد اللّه ركن في التوحيد، لأنّ للّه مائية لا تدرك[٥] في الدنيا وتدرك في الآخرة، وإليه ذهبت الكرّامية. وما لا[٦] تدرك مائيته في الدنيا لم تصح معرفته[٧]. واحتج في ذلك[٨] بأنّه لا[٩] يوجد في الدنيا موجود[١٠] إلّا وله[١١] مائية، فكذلك اللّه عزّ وجلّ.

قلنا له إنّ المائية لذي شكل لأنّ التشاكل التجانس والتماثل[١٢]، ولا تشاكل[١٣] بين اللّه وخلقه، لأنّ التشاكل هو التجانس، ولا

(١) ج: -.
(٢) ج: -.
(٣) (عرف حقيقة) ج: عرفه حق معرفته.
(٤) إ، ل، ي: -.
(٥) ج: تدركها.
(٦) ي: -.
(٧) ج: + على الحقيقة.
(٨) (في ذلك) ج: فيما قاله.
(٩) ج: لم.
(١٠) ج: موجوداً.
(١١) إ، ل: له.
(١٢) (لأن... والتماثل) إ، ل: -.
(١٣) ج: مماثلة.

[ل٣٢آ] تجانس بين اللّه وخلقه. ولأنّ[١] اللّه لا يعرف بالقياس/ ولا بالإحساس، فلئن لم يوجد في الشاهد موجود إلّا وله مائية، لم يجب أن يكون اللّه كذلك.

وقال أبو الحسن الأشعري: مَن قال إنّ للّه[٢] مائية ورجع إلى الصفة لم ينكر عليه. وأمّا غير الأشعري فقد أحال وصفَ اللّه بالمائية لأنّه يوهم التشبيه، لأنّه كما يستفهم عن الصفة بالمائية فإنّه يستفهم عن الجنس. ألا ترى أنّه إذا قال: عندي زيد، فقيل له: ما زيد؟ صلح هذا القول استفهاماً عن الصفة وعن الشكل. فإذا قيل لك: ما اللّه؟ كان الجواب عنه أن يقال له إن أردت الاستخبار عن الصفة فهو ذو الصفات العُلَى، وإن أردت الاستخبار عن[٣] الجنس، فليس له شكل، واللّه الموفق.

ثم قلنا: الدليل على تحقيق معرفة اللّه القرآن والمعقول. أمّا القرآن فقوله عزّ وجلّ: ﴿فَاعْلَمْ[٤] أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلّا اللَّهُ﴾[٥]. أمر اللّه بالعلم به ولو كان ممتنع المعرفة، لما ورد التكليف به، ودلّ عليه الآيات[٦] التي ذكر فيها أسماءه وصفاته وذاته، من قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ...﴾ إلى آخر السورة[٧] وقوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلّا هُو...﴾ إلى آخر

(١) (التشاكل... ولأن) ج: -.
(٢) (إنّ للّه) ي: -.
(٣) (الصفة... عن) ج: -.
(٤) ي: -.
(٥) سورة محمّد ١٩/٤٧.
(٦) ج: الآية.
(٧) سورة الإخلاص ١١٢.

السورة[١]. إلى غير ذلك من الآيات التي ذكر فيها أسماءه وصفاته وذاته. ولا شك أنّه ذكر ما ذكر على التحقيق، لأنّه لو لم يكن على التحقيق[٢] لكان كذباً. ولما كان على التحقيق كان من عرفه على تلك الأسماء والصفات والذات كان متحققاً في معرفته. وأمّا المعقول، فلأنّه لا شكّ أن اللاهية متحققة، فمن عرفه إلٰهاً كان متحققاً في معرفته.

فصل

[في أقسام المحدثات]

ولما ثبت أنّ العالم محدَث وله محدِث متعالٍ عن الحدث، قلنا: إنّ المحدَثات على ثلاثة أقسام: جواهر وأجسام وأعراض[٣][٤].

---

(١) سورة الحشر ٥٩/٢٢ - ٢٤.

(٢) (لأنّه... التحقيق) ي: -.

(٣) (وأجسام وأعراض) ج: وأعراض وأجسام.

(٤) الماتريدي، توحيد ٦٥، ١٠: وهي نوعان عين وهو جسم، وصفة وهي عرض؛ والبزدوي، أصول ١١، ١٥؛ وهي على ثلاثة أشياء: الأجسام والجواهر والصفات، وبعضهم قالوا: الأجسام والجواهر والأعراض؛ والنسفي، تبصرة ٤٤، ١١: وأمّا أقسامه فعامّة المتكلمين يزعمون أنّها أقسام ثلاثة جواهر وأجسام وأعراض، والشيخ أبو منصور الماتريدي لم يرض بهذه القسمة... فإن الأجسام هي جواهر لأنّها متركبة منها، فاختار بأن قال: العالم قسمان أعيان وأعراض؛ والنسفي، تمهيد ١٢٣، ٣: ينقسم إلى قسمين أعيان وأعراض؛ والنسفي، عقائد ١، ١٨: والعالم بجميع أجزائه محدث، إذ هو أعيان وأعراض؛ والصابوني، كفاية ٦٦؛ بداية ٣٤، ٢: وهو قسمان أعيان وأعراض؛ والنسفي، عمدة ٢، ١٠: وهو إمّا يكون قائماً بنفسه وهو العين، أو بغيره وهو العرض؛ والنسفي، اعتماد ١٧، ٩: وهو إمّا أن يكون قائماً بنفسه، وهو العين، أو بغيره وهو العرض.

[في الجوهر]

فالجوهر في اصطلاح أهل اللغة عبارة عن أصل الشيء، وجوهر كل شيء أصله الذي جبل عليه، والحجارة التي يستخرج منها ما ينتفع به سمي جوهراً، لأنّه أصل ما يستخرج منها. والجوهر فَوْعَلٌ من الجَهْرة، وهي الظهور على وجه لا يبقى معه التباسٌ. وأمّا في اصطلاح أهل العلم من المتكلمين فقيل: إنّه[1] الجزء الذي يتبين موقعه عند الوجود، وقيل: الجوهر ما هو قائم بنفسه[2] على معنى أنّه لا يقتضي أكثرَ من نفسه في الوجود قابل للعرض مستغن[3] عن المحل على معنى أنّه يصح وجوده لا في محل، لأنّ اللّه تعالى خلق المكان لا في مكان، وهذا الجزء منتهى في نفسه، فسمي هذا الجزء جوهراً لأنّه أصل لوقوع التأليف به.

وقال أكثر الفلاسفة إنّه لا نهاية للجزء ولا نهاية لأجزاء

---

(١) (فقيل إنّه) ج: فأنه.

(٢) البزدوي، أصول ١٢، ٣: ثم الجوهر اسم للجزء الذي لا يتجزّأ؛ والنسفي، تبصرة ٤٥، ١٦: تنقسم الأعيان إلى غير المتركبة وهي المسماة في عرف المتكلمين جوهر... ٤٦، ٢: وأمّا حدّه فهو أنّه القائم بالذات؛ والنسفي، تمهيد ١٢٤، ١: وأمّا غير مركب وهو الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الجوهر في عرف أهل الكلام، والنسفي، عقائد ١، ١٩: أو غير مركب وهو الجزء الذي لا يتجزّأ وهو الجوهر؛ والصابوني، كفاية ٦٦ب: ثم الأعيان بعد ذلك تنقسم إلى قسمين مفرد ويسمى جوهر، وهو الجزء الذي لا يتجزأ؛ والصابوني، بداية ٣٤،٤: ثم الأعيان قسمان مفرد ويسمى جوهر وهو الذي لا يتجزّأ؛ والنسفي ، عمدة ٢، ١١ اعتماد ١٧، ١٠: أو غير مركّب وهو الجوهر.

(٣) الأصل: مستغني.

الأجسام، وبه أخذ إبراهيم النظّام من[١] المعتزلة، وهذا فاسد ظاهر الفساد، لأنّه لو كان كذلك لم يكن الجبل أعظم من الخردلة، لأنّ ما لا نهاية له لا يزيد على ما لا نهاية له، ومن زعم أنّ الجبل لا يزيد على الخردلة دخل في جملة منكري الحقائق، نعوذ باللّه من الجهل والضلالة[٢].

فإن[٣] عارضونا بمعلومات اللّه ومقدوراته، فإنّه لا نهاية لمعلومات اللّه ومقدوراته، ثم كانت معلوماته أكثر/ ، لأنّ اللّه معلوم [ل٣٢ب] نفسه غير مقدوره. قلنا لهم: إنّ ما مضى من معلوماته ومقدوراته[٤] محصورة[٥]. وأمّا ما لم يوجد من المعلومات، فلا يقال بأنّ بعضها أكثر من بعض. ويقال للنظام: إنْ كنت مقرّاً بالقرآن فأنت محجوج به، فإنّ اللّه تعالى قال: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً﴾[٦]، وباللّه القوّة.

واعلم أنّ[٧] الجزء الذي لا يتجزأ قابل للأعراض نحو، الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكون واللّون على ما نذكر. وقال أبو الهذيل العلّاف من زعماء[٨] المعتزلة: إنّ الجزء الذي لا يتجزأ

(١) ج: + رؤساء.
(٢) (الجهل والضلالة) ج: الضلالة والجهالة.
(٣) ج: فلو.
(٤) ج: + فإنّه.
(٥) ج: محصور.
(٦) سورة الجن ٢٨/٧٢.
(٧) ج: بأن.
(٨) ج: رؤساء.

يقبل الكون ولا يقبل اللّون، لأنّ اللّون مما يُرى. ومن مذهبه أنّ[١] الجزء الذي لا يتجزّأ لا يُرَى[٢] لصغره، فلما استحالت رؤيته، استحال قيام اللون به.

وقال أيضاً: إنّ اللّون هيئة من هيئات الصورة، ولا صورة ولا هيئة للجزء الذي لا يتجزأ. فيقال له: من سلّم لك استحالة رؤية الجزء[٣] المنفرد؟ أليس أنّه يرى مع الجزء الآخر؟ فلا يمتنع رؤيته أيضاً منفرداً. ألا ترى أنّ الجسم لما جازت رؤيته مع جسم آخر متصل به جازت رؤيته منفصلاً عنه؟ ولو كان الجزء المنفرد مستحيل الرؤية في نفسه لاستحالت رؤيته على كل حال.

وأمّا دعواه أنّ اللون هيئة للجسم، فإنّا نقول[٤]: إن أردتَ بالهيئة التركيب والصورة فغير مسلّم لك، وإن أردتَ بالهيئة الصفة، فما الذي منع ثبوت هذه الصفة للجوهر الواحد، ولا ينكر ثبوت الصفات له، وإن لم توقع عليه اسم الصورة والتأليف؟ والله أعلم.

[في الجسم]

وأمّا الجسم فإنّه في أصل موضوع[٥] اللغة الضخم من قولهم: جسُم يجسُم جَسامةً، إذا ضَخُمَ. ورجل جسيم إذا كان عظيم الخلق،

---

(١) ج: + لا يرى.
(٢) (لا يُرى) ج: -.
(٣) (الذي... الجزء) ج: -.
(٤) ج: + له.
(٥) ي: موضع.

وهو أجسم منه إذا كان أضخم. وأمّا في اصطلاح أهل العلم من المتكلمين فإنّ الجسم هو المؤلف[١]، ولا فرق بين هاتين العبارتين في اعتبار زيادة[٢] معنى على أصل الوجود، ودليل اعتبار زيادة معنى فيه على[٣] أصل الوجود، أنّه يقال في تعارف اللسان: هذا[٤] أجسم[٥] منه.

فلولا أنّ اسم الجسم يقتضي زيادة معنى على أصل الوجود، ما دخل فيه هذا الوزن عند المقابلة، كما لم يدخل في اسم الذات والوجود والشيء، لما لم يقتضِ شيء من هذه الأسماء زيادة معنى على أصل الوجود. وزيادة المعنى على أصل الوجود التأليف، فإذا

(١) الماتريدي، توحيد ١٦٢، ٨: وأمّا الجسم فهو اسم لكل محدود، ١٤/٦٣: مع ما كان اسم الجسم غير واقع في الشاهد على ما لا يحتمل التجزئة والتبعيض، ثبت أنّه اسم ذي الأجزاء؛ والبزدوي، أصول ١٤، ٥: وعامّة أهل السنّة والجماعة قالوا: إنّ الجسم ما له جسامة؛ والنسفي، تبصرة ٤٥، ١٧: . . . والمتركبة وهي المسماة في عرفهم أجساماً وبهذه يعرف أنّ كل جسم جوهر؛ والسلفي، تمهيد ١٢٣، ٤: ونعني بالأعيان ما له قيام بذاته، وهو إمّا متركب وهو الجسم. . . ؛ والنسفي، عقائد ١، ١٩، والأعيان ما له قيام بذاته، وهو إمّا مركّب وهو جسم. . . ؛ والصابوني: كفاية ٦٦ب: . . . وإلى متركب ويسمى جسماً؛ والصابوني، بداية ٣٤،٥: . . . ومركّب ويسمى جسماً؛ والنسفي، عمدة ٢، ١١: والقائم بنفسه إمّا يكون مركباً وهو الجسم. . . ؛ والنسفي، اعتماد ١٠، ١٧: والقائم بنفسه إمّا أن يكون مركباً وهو الجسم. . .

(٢) ي: -.

(٣) ي: -.

(٤) ج: هو.

(٥) ي: جسم.

ضم جوهر إلى جوهر بحيث يتعذّر توسط ثالث بينهما صار جسماً، فكان الجسمُ هو المؤلف من جوهرين[١] فصاعداً، مستغنيين عن المحل في الوجود.

وقال أبو العبّاس القلانسي: إنّ أقل الجسم[٢] ثلاثة أجزاء، وإنّه طويل عريض عميق. ومنهم من اعتبر فيه ثمانية أجزاء، ومنهم من اعتبر ستة أجزاء[٣]، ومنهم من اعتبر اثنى عشر جزءاً، وأكثر ما اعتبر فيه ستة وثلاثون جزءاً، وأكثر العلماء من المتكلمين على اعتبار جزءين
[ل٣٣أ] فصاعداً، لأنّ هذا الاسم، يقتضي التأليف في أصل موضوعه. / وأصل التأليف يحصل بضم جزء إلى جزء[٤] من الوجه الذي بيّنا، فلا معنى لاعتبار زيادة عدد في إثبات هذا الاسم، إذ ليس بعض الأعداد[٥] بأولى من البعض ما عدا الجوهرين، ولا نهاية للزيادة فلا معنى لاعتبار ذلك، واللّه أعلم.

وقال هشام بن الحكم الرافضي: إنّ حد الجسم أنُّه الموجود وأنّه سمَى اللّه جسماً. وهذا قول فاسد، لأنّ هذا تحديد الجسم بما يخرجه عن أصل موضوعه، ولا يجوز تحديد الشيء بما يخرجه عن أصل موضوعه لأن المقصود من تحديد الشيء الكشف عن أصل

(١) البزدوي، أصول ١٤، ٢: وأمّا الجسم فعند أهل السنّة والجماعة أقلّه جوهران، وأكثره لا غاية له؛ والصابوني، كفاية ٦٦ب؛ بداية ٣٤، ٦: وأقلّه جوهران.

(٢) (أقل الجسم) ج: الجسم أقلّه.

(٣) ج: عشر جزءاً.

(٤) (الجزء... الجزء) ج: الجزءين.

(٥) ي: أعداد.

موضوعه المميز بينه وبين غيره. فإذا كان يخرج اللفظ عن أصل موضوعه بالتحديد كان باطلاً لفوات المقصود من التحديد، والله أعلم.

[في العَرض]

وأمّا العَرض فإنّه في أصل موضوع[(١)] اللغة: اسم لما يقل مكثه من قولهم: عرض يعرض فهو عارض، أي غير لازم، ويُسمّى[(٢)] ما يكون من إحداث الدهر عرضاً وعارضاً، ويسمى ما يكون في الدنيا من المال عرضاً، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾[(٣)] لقلّة دوامه. وأمّا في اصطلاح أهل العلم من المتكلمين، فإنّ العرض ما يعرض للجسم والجوهر[(٤)] من الأكوان والألوان[(٥)(٦)]، فيفيد صفة

---

(١) ي: موضوعه في. (٢) ج: وسمي.

(٣) سورة الأنفال ٨/٦٧؛ ج: وسماه عرضاً.

(٤) (للجسم والجوهر) ج: الجوهر والجسم.

(٥) ج: أو من الألوان.

(٦) البزدوي، أصول ١٢، ٩: وأمّا العرض فهو الصفة؛ والنسفي، تبصرة ٤٩، ١٨: وهو في عرف المتكلمين اسم للصفات الثابتة للمحدثات؛ والنسفي، تمهيد ١٢٤، ٣: ونعني بالأعراض ما لا قيام له بذاته، وتحدث في الأجسام والجواهر كالألوان والأكوان والطعوم والروائح؛ والنسفي، عقائد ١، ٢٠: والأعراض ما لا قيام له بذاته، وتحدث في الأجسام والجواهر كالألوان والأكوان والطعوم والروائح؛ والصابوني، كفاية ٦٦: والأعراض ما لا قيام لها بنفسها ولا دوام لها، ولا يجوز خلوها عن محل تقوم به؛ والصابوني، بداية ٣٥، ١٣: وأمّا العرض فاسم لما لا دوام له في اللّغة، وحدُّه ما يقوم بغيره ولا دوام له؛ والنسفي، اعتماد ١٧، ٩: وهو إمّا أن يكون قائماً. . . أو بغيره وهو العرض.

واسماً وحكماً لم يكن[(١)]، فكان العرض في الحاصل صفةً للجسم[(٢)] والجوهر، ولكل صفة خاصيّة. والصفة معنى يختص بالذات قائم به يزيل الاشتراك فيميزه مما[(٣)] سواه.

[في إنكار الأقسام الثلاثة]

واعلم أنّ أكثر العلماء من المتكلمين على ثبوت هذه الأقسام الثلاثة في المحدثات. وقال بعضهم: إن العالم قسمان أجسام وأعراض ولا جوهر، وأنكروا الجزء الذي لا يتجزأ، وقالوا: إنّ الجسم هو أعراض اجتمعت فصارت جسماً. وهذا قول الجُبّائي وضرار بن عمرو، وهو[(٤)] قول باطل، لأنّ الذي قدر على جمع الآحاد والأجزاء قادرٌ[(٥)] على تفريق الأجزاء حتى لا يبقى مؤتلفاً مع غيره، وذلك هو اللّه عزَّ وجلَّ، لأن الذي قدر على البناء فإنّه يقدر على النقض، ومن قدر على الحركة فإنّه يقدر على السكون، وللّه الاختيار في فعل ما يليق باللاهيّة[(٦)]، وتفريق الأجزاء مما يليق باللاهيّة، لأنّ ذلك تصرف[(٧)] في ما خلق، وللّه الحكم فيما خلق. ولا معنى لاعتبار اجتماع الأعراض وصيرورتها جسماً، لأنّ العرض

(١) ي: -.
(٢) ج: الجسم.
(٣) ج: فيما.
(٤) ج: وهذا.
(٥) ج: لقادر.
(٦) ج: +والإفناء.
(٧) ي: تصريف.

صفة تعرض للذات، ولا يتصور أن تصير الصفة ذاتاً، وهذا لا يُشْكل على كل ذي عقل سليم.

وقال بعضهم: العالم قسمان جواهر وأعراض ولا جسم، لأنّ الجسم جواهر مؤتلفة، فلا معنى لاعتبار الجسم. وهذا فاسد لأنّ الأجزاء إذا تألفت استحقت اسماً آخر، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾[١]، بعدما ركّب الأجزاء.

وقال بعضهم: العالم قسمان أجسام وجواهر ولا عرض، فنفوا الأعراض كلها. وهو قول أبي بكر الأصمّ المعروف بابن كيسان من القَدرية، وقول طوائف من الدهرية، وهذا/ قول باطل، لأنّ ثبوت [ل٣٣ب] الأعراض من المشاهدات التي يدخل نافيها في جملة منكري الحقائق[٢]، وهذا لأنّه يرى[٣] في الشاهد متحرك[٤] يسكن، ومجتمع يفترق، وجالس يقوم، وعلى الضد والذات واحدة في الحالين.

فيعلم بذلك كل عاقل أنّه عرض للذات عارض أوجب تغيرَ الذات، ولا يجوز أن يكون المتحرك متحركاً لذاته، لأنّه لو كان كذلك لم يسكن، لأنّ ذاته الذي هو علّة كونه متحركاً قائم، وكذلك هذا في كل نوع من أنواع الأعراض، فثبت ما قلنا.

(١) سورة المؤمنون ٢٣/ ١٤.

(٢) ي: -؛ ج: + هكذا قال أهل الحق.

(٣) (لأنّه يرى) ج: لأنّا نرى؛ ي: يرون.

(٤) ج: متحركاً.

فصـل

[في مجانسة الجواهر والأجسام]

واعلم بأنّ الجواهر والأجسام متجانسة، لأنّ كل جوهرين وجسمين يحتمل ما يحتمله صاحبه من الأوصاف التي بيّنا في حدّ الجوهر والجسم، وتختلف أسماؤها باختلاف[١] الأوصاف، واختلافُ الصفات على الذوات لا توجب اختلاف الذوات في أنفسها، لأنّ اعتبار اختلاف الذوات لاختلاف الصفات يؤدي إلى صيرورة الذات مخالفاً لنفسه في حال، موافقاً في حال، وذلك محال. لأنّه لو جاز ذلك لجاز أن يصير الشيء غير نفسه في حال وذلك محال.

وعند[٢] نُفاة الأعراض والصفات من القدرية والجواهر والأجسام مختلفة لا نفسها، لأنّه قد يوزن جسمان، فيكون أحدهما أثقل من الآخر، فيعلم أنّهما مختلفان. قلنا: الثقل والخفّة بكثرة الأجزاء وقِلّتها. ألا ترى أنّه إذا استوت أجزاؤهما استوى وزنهما؟ وحاصِلُ هذا الاختلاف راجع إلى أن الفضل بتفضيل اللّه لا بنفس الجوهر، لأنّ الجواهر كلها من حيث الجوهرية متجانسة.

هذا مذهب أهل الحق، ولهذا فضلوا آدم صلوات اللّه عليه على الملائكة، وإن كان جوهر الملائكة من النور، وجوهر آدم من الطين. وعلى[٣] قول المعتزلة: الفضل باعتبار الجوهر، حتى فضّلوا الملائكة

(١) ج: باختلافهما في.
(٢) ي: وعنده.
(٣) ج: فعلى.

على آدم عليه السّلام. وإلى هذا ذهبت الرافضة، حتى جعلوا استحقاق الإمامة بجوهر النسب، وإمامهم في ذلك[1] إبليس اللعين، فإنّه أوّل مَن رأى الفضل بالجوهر حيث قال: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾[2]. والكلام في هذه المسألة معرفة على الاستقصاء بعد هذا[3].

[في إفناء الجواهر والأجسام]

واعلم أنّ اللّه قادر على إفناء الجواهر والأجسام آحاداً كما خلقها إفراداً، لأنّ الإبقاء من اللّه تعالى خلق البقاء، والإفناء مع[4] البقاء، وهو مختار في فعل ما يشاء، ولا يلحقه نقصٌ في الإفناء، بل ذلك دلالة استغنائه عن الخلق. وقال قوم: لا يصح إفناء الآحاد ويصح إفناء الجملة. وقال قوم: لا يصح الإفناء أصلاً، وفي هذين القولين تعجيز اللّه، ومَن قال ذلك فهو كافر.

[في اختلاف الأعراض]

وأمّا الأعراض فإنّها مختلفة، واختلافها مشاهد. ومن[5] الأعراض الأكوان ومنها الألوان، فالأكوان نحو الحركة والسكون،

(١) ج: هذا.

(٢) سورة الأعراف ٧/ ١٢.

(٣) (والكلام... هذا) إ، ل: -.

(٤) ي: -.

(٥) (مشاهد ومن) ج: مشاهدة ثم من.

فالحركة[١] النقلة وإنّها كونان متواليان في مكانين، أحدهما في المكان الأوّل والثاني في المكان الثاني. وأمّا السكون/ [ل٣٤أ] فإنّه كون في مكان. هكذا قال أبو إسحاق[٢] الإسفراييني. وقال أبو العبّاس القلانسي: إنّ السكون كونان في مكان واحد. وهذا لأنّ السكون عبارة عن القرار في مكان، والقرار يكون في الحالة الثانية من الحالة الأولى.

ومذهب علمائنا الثلاثة على هذا فيمن حلف أن لا يسكن هذه الدار وهو فيها ساكن، فأخذ في النقلة عقيب[٣] الفراغ من الحلف أنّه لا يحنث، لأنّ السكون هو القرار ولم يوجد القرار بعد الحلف. وقال زُفَر: يحنث لأنّ السكون هو الكون في مكان، وقد وجد الكون في المكان بعد الحلف. فهذه المسألة تدور فيما بينهم على هذا، وتُعرَفُ على الاستقصاء في «المبسوط».

ومن الأكوان التأليف، وهو ضم جوهر إلى جوهر فصاعداً بحيث يتعذّر توسط ثالث بينهما. ومن الأكوان الافتراق، وهو تباين جوهرين بحيث لا يتعذّر توسط ثالث بينهما.

[في الألوان]

ومن الأعراض الألوان، ولا يقع اسم اللون على الحركة والسكون، ويقع على جميع الألوان أي لون كان نحو البياض والسواد

(١) إ: والحركة.
(٢) ج: الحسن.
(٣) ج: بعد.

والحُمْرة وغيرها من الألوان. فإذا ذكر سواد[١] أو نوع[٢] آخر من الألوان، كان ذلك أخصّ أوصاف ذلك الذي قام به[٣]. وإذا أُضيفَ السوادُ إلى القار أو إلى الغُراب، كان أخصّ الخصوص. والذات تستحق الوصف والتسمية بأخص أوصاف ذلك العَرض الذي قام به، حتى إذا كان الذي قام بالذات السكون سُمِّيَ ساكناً، أو حركة سمِّيَ متحركاً، وكذلك في كل نوع من أنواع الأعراض. وإن كان لذلك العرض الذي قام به[٤] أسماء وصفات أخر، منها أنّه موجود، وأنّه مُحدَث، وأنّه شيء، وأنّه عرض، لأنّ هذه الأوصاف ليست من أخص أوصاف ذلك العرض الذي قام به، وهذا لأنّ الوصف والتسمية لأجل التمييز لوقوع المعرفة به، وإنّما تقع المعرفة بأخص الأوصاف لا بأعمِّها. وحقيقة الصفة معنى تختص به الذات يزيل معنى الاشتراك.

[في التسمية]

ولا فرق بين تسمية معنوية وبين تسمية نفسية. فالمعنوية نحو قولنا: عالِم وأسود وأبيض ونحو ذلك، لأن اسم العالِم مشتق من العلم، واسم الأسود من[٥] السواد، والأبيض من[٦] البياض. والنفسية

(١) ج: سواداً.

(٢) ل، ج: نوعاً.

(٣) ج: + يعني بالذات.

(٤) ج: -.

(٥) ج: هو.

(٦) ج: هو.

نحو قول القائل: علم لأنّ العلم علم لنفسه، وكذلك قول القائل: سواد وبياض لأنّ السواد سواد لنفسه والبياض بياض لنفسه.

وعلى قول المعتزلة: تعتبر التسمية النفسية لأنّ المعنى النفسي[(١)] لا يفارق النفس، حتى قالوا: إنّ اللّه عالم على معنى نفي الجهل عنه، لا لأنّ[(٢)] له علماً[(٣)]، لأنّ نفي الجهل لا يفارق ذاته. وهذا الاعتبار الذي اعتبروه فاسد، لأنّ اللّون لون لنفسه ولا تفارقه اللونية، وليس اللون بأخص الأوصاف. ولهذا علّل علماؤنا النصوص[(٤)] الواردة في الشريعة بعِلَل، هي أخصّ أوصاف تلك الحادثة التي وقع التنصيص لأجلها، حتى علّلوا/ [ل٢٤ب] النص الوارد[(٥)] في باب الربوا[(٦)] بالقدر، لأنّ القدر من أخص أوصاف ما يقع التنصيص عليه، وهو المنع من الاستفضال. ولم يعلّلوا بالطعم لأنّه إنّما يعتبر أخصّ الأوصاف للتميز، والتمييز بين الذاتين في[(٧)] المماثلة؛ والاستفضال إنّما يقع بالقدر لا بالطعم. وأخصّ أوصاف السفر المشقة، وأخص أوصاف النكاح حل الوطء، وأخص أوصاف البلوغ العقل، وأخص أوصاف الصبى قلة التمييز، وأخص أوصاف الآدمي كونه على هذه

---

(١) ج: النفسية.
(٢) (لا لأن) ج: ولا تقول.
(٣) ج: علم.
(٤) ج: بالنصوص.
(٥) (النص الوارد) ج: النصوص الواردة.
(٦) ي: الربا.
(٧) ي: من.

الصورة المحسوسة المخصوصة باللطائف، وهذه الصورة موجودة في الحرّ والعبد. فلا جَرم قالوا إنّ القصاص يجري[١] بين الحرّ والعبد، لأنّ القصاص حكم يختص بالآدميين تكريماً لهم. فتعلقت الأحكام بأخص أوصاف هذه الأشياء ليحصل زوال الاشتراك، وما جاءك[٢] من هذا النحو فعلى هذا القياس فافهم.

[في عدد الألوان]

واختلفوا في عدد الألوان، فقالت الثنوية: إنّها في الأصل نوعان السواد والبياض وسائر الألوان مركبة منهما. وقال بعضهم: إنّها أربعة أنواع على عدد الطبائع الأربع، وقال بعضهم: إنها خمسة أنواع سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة وما سواها من الألوان يظهر من امتزاج أصول الأصباغ الخمسة على اختلافها. وقال أهل الحق: كل لون ظهر من امتزاج صبغين فقد خلق اللّه مثله في نبات أو جوهر معدني من غير علّة امتزاج صبغين قبله، ولا نهاية لما في مقدور اللّه من الألوان المختلفة. وزعم بعض البهشمية من القدرية أنّه ليس في مقدور اللّه لون خلاف الألوان الموجودة، وكفاه بهذه البدعة خِزياً مخالفة اللّه في قوله: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾[٣].

(١) ج: -.
(٢) ج: جاه..
(٣) سورة النحل ١٦/ ٨.

[في عدد الطعوم]

ومن الأعراض الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ولا يخلو جوهر(١) من هذه الأعراض على مذهب أهل الحق. ومن الأعراض الرائحة، ولا يخلو جسم منها. ومنها الطعم، واختلفوا في عدد الطعوم فقال أهل الحق: لا نهاية لما في مقدور اللّه منها(٢). وقالت الأطباء: إنّها ثمانية: حلاوة ومرارة وحموضة ومزازة وملوحة ودسومة والتافه والعفص، وهو طعام فيه تقبّض. وقال بعضهم: أصولها أربعة على عدد الطباع، وقالوا إنّ الحلاوة للدم، والمرارة للصفراء، والنار والحموضة للسوداء، والملوحة للبلغم، وسائرها مركبة منها. ويكذبهم في هذه الدعاوى حدوث طعوم سوى ما ذكروا منها في المفردات قبل حصول التركيب فيها.

ومن الأعراض الصوت، وهو عندنا جنس غير جنس الكلام وأنواع(٣) مختلفة، نحو صوت الطبل والبوق والرعد ونحو ذلك.

[في البقاء]

ومن الأعراض البقاء، وهو عرض يحدث في ذات الباقي المحدَث، وهو الكون الثاني من حال حدوثه، أو يقال تجدد الوجود حالاً بعد حال. والبقاء نوعان بقاء إلى نهاية وبقاء/ إلى غير نهاية. [٣٥أ]

(١) ج: + من شيء.
(٢) ي: -.
(٣) ج: وأنواعه.

فبقاء الجواهر والأجسام في الدنيا إلى نهاية، يبقيها اللّه إلى المدّة التي علمها[1]. والبقاء معنى قائم بذات الباقي[2]. والبقاء إلى غير نهاية بقاء اللّه عزَّ وجلَّ، فإنّ بقاءه قائم بذاته بنفسه[3]، وبقاء الجنّة والنار والعرش والكرسي، وما شاء اللّه أن يبقيه من أهل الجنّة والنّار وغير ذلك، فإنّه بإبقاء اللّه، والباقي المحدَث لا[4] يوصف بالبقاء حال وجوده، إنّما بقاؤه في الحالة الثانية من وقت الوجود. وقالت الكرّامية: إنّه يوصف بالبقاء حال الوجود. وهذا فاسد، لأنّ الناس تعارفوا في دعاء بعضهم لبعض «أبقاك اللّه»، يريدون الكون في الحالة الثانية، ولو كان البقاء في حال الوجود لصار كأنّه قال: أوجدك اللّه، ولا يقول عاقل للموجود أوجدك اللّه، فثبت ما قلنا.

[في الفناء]

وأمّا الفناء فإنّه خلاف البقاء، وليس الفناء معنى يحدث في ذات الفاني، لأنّ الفناء عدم البقاء في الحقيقة بعد وجود متقدم. والعدم ليس بشيء، فيكون معنى يصير المعدوم به معدوماً بوجوده. ولو كان الفناء معنى لوجب أن يحدث في ذات الفاني، فيصير فانياً وحدوثه يقتضي وجوده، وكون ذلك المعنى الحادث للفاني يقتضي عدمه، ويستحيل اجتماع الوجود والعدم في حالة واحدة، ولا يجوز أن

(١) ي: + اللّه.
(٢) (والبقاء... ز الباقي) ي: -.
(٣) ج: لنفسه.
(٤) ج: ولا.

يحدث في غيره، فيصير فانياً، لأنّ فناء بعض الجواهر لا يوجب فناء بعض، ولا يجوز أن يحدث لا في محل، لأنّ الفناء حينئذ يكون[١] عرضاً، والعرض يعتمد محلاً يقوم به عند أهل الحق، لأنّه صفة للجوهر والجسم، ولا تتصور الصفة بلا موصوف.

وقال أبو العبّاس القلانسي: إنّ الفناء عرض يقوم[٢] بالجوهر الذي يفنى، فيفنى به في الحالة الثانية من وقت حدوث الفناء فيه، والقول الأوّل أصح. ومن الأشعرية مَن قال: ليس البقاء[٣] بعرض ولا الفناء، وقال الجُبّائي: إنّ الفناء عرض يخلقه اللّه لا في محل، وهذا فاسد لما[٤] بيّنا. وزعم الجُبّائي أن اللّه لا يوصف بالقدرة على إفناء[٥] بعض الجواهر وإبقاء[٦] بعضها، وهذا كفر صُراح، لأنّه وافقنا على أنّه قادر على إفناء الجملة فيقدر على الإفناء أفراداً[٧] كما قدر على الإيجاد آحاداً، ولا استحالة في إضافة هذا الإفناء إليه، لأنّه يقدر على إفناء الجملة ولم يكن مستحيلاً.

فكذلك يقدر على الإفناء آحاداً ولا يستحيل، ومن قال: لا يقدر على إفناء الجملة، فقد كفر أيضاً، لأنّه وصفه بالعجز، تعالى اللّه عمّا

(١) (حينئذ يكون) ج: يكون حينئذ.
(٢) ج: -.
(٣) ج: الفناء.
(٤) ج: كما.
(٥) إ، ل، ج: -.
(٦) إ، ل، ج: إفناء.
(٧) إ: الأفرادا.

يقول الظالمون علواً كبيراً. ولا يكون في وصفه بالقدرة على إفناء الجميع استحالة، بل فيه إظهار الغنية عن الخلق، وفي كل ذلك حكمة. ودلّ عليه قوله عزَّ وجلَّ: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ...﴾ إلى قوله: ﴿...لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾[1].

[في الثقل والخفة]

ومن الأعراض الثقل والخفة، فقال أبو العبّاس القلانسي: كل واحد منهما معنى. وقال الأشعري: /ليس بمعنى، لأنّ الثقل بكثرة [ل٣٥ب] الأجزاء والخفة بقلّة الأجزاء، فلا يكون معنى.

فصــل

[في الحياة]

وأمّا الحياة فقال أهل الحق: إنّ الحياة معنى يقوم بالذات، فتكون[2] الذات بها حيّاً[3]، والحيّ ما له حياة، ويستحيل وجود حي بلا حياة، ولا يصح وجود العلم والقدرة والإرادة بدون الحياة. والدليل على[4] أنّ الحياة المحدثة عرض أنّ الجسمَ قبل نفخ الروح

---

(١) سورة الطلاق ٦٥/١٢.

(٢) ج: تكون.

(٣) النسفي، تبصرة ١٨٩، ١٣: يحققه أن الحياة لذات ما لا تعرف في الشاهد إلّا بوجود الأفعال الاختيارية.

(٤) ج: + ذلك.

فيه جماد وموات، فإذا نفخ فيه الروح فقد انتقل من حال الجمادية والمواتية إلى حال الروحانية الحيوانية، والانتقال من حال إلى حال، إنّما يكون بالأعراض لا بالجوهر والأجسام، لأنّ الجوهر لا يكون صفة للجوهر. وكذلك الجسم لا يكون صفة للجوهر ولا يكون الجسم والجوهر بياضاً ولا سواداً ولا عجزاً ولا قوّة. والدليل على ذلك أيضاً وجود اسم الحي عند وجود الحياة، وارتفاع اسم الحي عند ارتفاع الحياة. فإن قيل: يبطل هذا الاستدلال بانتقاض البنية، قلنا[1]: يجوز قيام الحياة بجزء المنفرد[2]، على ما نذكر.

[في وجود الحياة]

وزعمت المانوية من الثنوية أنّه لا شيء في العالم إلّا وفيه حياة، واعتبروا جميع العالم أحياءً، قالوا: وإنّما الموت حاصل في الحيوان، سكون حواسه مع بقاء الحياة والعلم فيه؛ وقالوا إنّ النور إله وهو حي.

وأمّا الدَّيْصَانِيَّة منهم زعمت[3] أنّ النور حي يفعل الخير اختياراً، والظلام موات يفعل الشر طباعاً لا اختياراً، وهذا كله باطل. أمّا اعتبار الحياة في جميع الأشياء فلأن العقلاء مذ آباد الدهر يفرقون بين الحي والجماد والميت، وما[4] ذلك إلّا لوجود الحياة في البعض

(١) ج: + عندنا.

(٢) (بجزء المنفرد) ج: بالجزء والمنفرد.

(٣) ج: فزعمت.

(٤) ج: + كان.

وعدمها في البعض؟ ولو كانت الحياة قائمة مع الموت لَمَا تأسّف الناس على الموت، ولما خافوا الموت، ولما قسموا المواريث بعد الموت، ولما كان حاله بعد الموت على[1] خلاف ما كان قبل الموت، ولظهر من الأموات والجماد ما يظهر من الحي بحال. ولمّا لم يكن شيء من ذلك من[2] الموات والجماد والأموات، عُلم بذلك بطلان قولهم. وأمّا بُطلان قولهم في جعل النور إلٰهاً وحياً فقد مرّ من قبل.

[في أحوال الأجرام]

وقال كثير من الفلاسفة: إنّ الأجرام العلوية والكواكب كلها حية، سميعة، بصيرة. ومنهم مَن قال بهذا الوصف في زُحل دون غيره من الكواكب، ومنهم مَن قال ذلك في الفلك الأعلى الذي سموه فلك الأفلاك ومدبر العالم ومدبر الأفلاك، وهذا كله باطل. أمّا إضافة تدبير العالم إلى الفلك فباطل، لأنّه ليس بصانع العالم بدليل ما بيّنا، وَمَنْ صَعِدَ العالم العلويَّ حتى عرف مائية الفلك وحياته وحياة الأجرام العلويّة؟ ولا يعرف أحوال العالم العلوي إلّا من طريق السمع الصحيح، وذلك من قبل صاحب الوحي، ولا ثبت لنا من صاحب الوحي شيء/ [ل٣٦آ] من بيان أحوال العالم العلوي في حياته وسمعه وبصره، لا من طريق التواتر، ولا من طريق الاستفاضة، ولا من طريق الآحاد. ولو كان قال شيئاً من ذلك لم يخف على الأمة، كما لم يخف سائر الأحكام، فكان

(١) إ، ل، ي: -.

(٢) ج: في.

ما قالوه من تسويل الشيطان، فنعوذ بالله منه.

[في الحياة والقدرة]

ومن القدرية مَن قال: إنّ الحياة هي القدرة، وإنّ الحي هو القادر. وحُكي هذا القول عن عَبّاد بن سليمان[1] الصيمُري، وهذا قول فاسد لأنّه يصح وصف القادرين بأنّ أحدهما أقدر من الآخر، ومثل هذا ممتنع في وصف الحياة. فإنّه لا يقال في تعارف لسان العرب والعجم: إن هذا أحيى من فلان، ولو كان معنى الحياة والقدرة واحداً[2] لاحتمل كل واحد منهما ما يحتمله الآخر من المبالغة. ويدل عليه أنّه يقال: فلان يقدر على كذا وفلان يقدر على كذا، ولا يقال: هو حي على كذا. فلما اقتضت القدرة مضافاً إليه وهو المقدور ولم تقتض الحياة عُلم بطلان قول مَن قال إنّ الحياة هي القدرة وإنّ الحي هو القادر.

ومن الكرامية مَن زعم أنّ الحياة[3] من جملة القدرة، بدلالة أن الفاعل لا يتمكن من الفعل إلّا بالحياة. ويلزمهم على ذلك أدوات الصناع، فإنّهم لا يتمكنون من الفعل إلّا بها، ولا يجوز إطلاق اسم القدرة والحياة عليها. فإنْ قالوا: يجوز ذلك، قيل لهم: هذا يؤدي إلى أنّ بعض القدرة يكون عرضاً وبعضها جسماً وهذا محال، وما أدى إلى المحال فهو محال.

(١) (عباد بن سليمان) إ، ل: سليمان بن عباد.
(٢) إ، ل: واحد.
(٣) (هي... الحياة) إ، ل، ي: -.

وقال الجُبّائي زعيم المعتزلة ومن تبعه: إنّ الحيَّ مَن يصحّ أن يعلم ويقدر. وقال ابنه أبو هاشم: إنّ الحيَّ مَن يصحّ أن يكون مدركاً، وهذا كله فاسد، لأنّ هذا تحديد بصفة منتظرة، ومثل هذا التحديد باطل، لأنّه يجوز أن يحصل ويجوز أن لا يحصل، وإنّما يجوز التحديد بالوصف الحاصل له[1] حال التحديد المميز بينه وبين غيره. ألا ترى أنّه يجوز أن يقال: المتحرك مَن قامت به الحركة، ولا يجوز أن يقال المتحرك من يجوز أن يتحرك؟

[في الحياة والروح]

وقال بعض الفلاسفة: إنّ الحياة هي الروح وإنّهما جوهر واحد، وهذا[2] باطل، لأنّه يقال: من الروح روحاني، ومن الحياة حيوان[3] وحي. على هذا جرى التعارف بين أهل اللسان، ولا يجوز تحديد الشيء بما يخرجه عن أصل موضوع اللسان، لأنّ المقصود من تحديد الشيء الكشف عن أصل موضوعه المميز بينه وبين غيره، فإذا حدّ[4] بما يخرجه عن أصل موضوعه كان باطلاً.

[في الحي والجماد]

واعلم أنّ الحياة شرط في وجود العلم والقدرة والإرادة والجهل والشك والظن والسهو والشهوة والاعتقاد والتمني والألم واللّذة والفكر

---

(١) ج: -.

(٢) إ، ل، ي: هذا.

(٣) ي: حيواني.

(٤) (فإذا حدّ) ج: وإذا حدّه.

والإدراك بالسمع والبصر وكل نوع من أنواع الإدراك الذي[١] يختص بالحي، وما ليس بحي، فلا يصحّ أن يكون مدركاً. وهذا لأنّ العقلاء مذ آباد الدهر إلى يومنا هذا يفرقون بين الجماد والحيّ لوجود[٢] هذه المعاني في الحي وعدمها في غير الحيّ. فلو كان الحي والجماد يستويان في هذه المعاني لم يصح/ [ل٢٦ب] اشتغالهم بالفرق. يدل عليه أنّه لا يوجد شيء من هذه المعاني في غير الحي بحال، فدلّ أنّ الحياة شرط في وجود هذه المعاني، والله أعلم بكل[٣] عرض سوى ما ذكرنا من الأعراض نحو الحركة والسكون والحرارة والبرادة[٤] والرطوبة واليبوسة والبقاء والتأليف والافتراق، فإنّه يصح وجوده في ما ليس بحي.

واختلفوا في الكلام، فأجاز أبو العبّاس القلانسي من أهل السنة والجماعة وجوده خاصة فيما[٥] ليس بحي، نحو الجماد والميت على سبيل التسخير، كما يوجد التحرك من الشجر عند هبوب الريح، وتأوّل قوله تعالى: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[٦]، على أنّه كان على سبيل التسخير دون وجود الحياة فيهما، وعلى ذلك تأول تسبيح كل شيء بحمد الله، وكلام الذراع المسموم[٧] مع رسول الله عليه السلام.

---

(١) (الإدراك الذي) ج: الإدراكات التي.
(٢) ج: بوجود.
(٣) (والله... بكل) ج: وكل
(٤) ج: والبردة، وربما كانت: البرودة.
(٥) ج: وإنّما.
(٦) سورة فصلت ١١/٤١.
(٧) ج: أنا مسموم.

وقال غيره من مشايخ السنة والجماعة، إنّه يستحيل الكلام إلّا من الحي، كسائر الأوصاف الأخر من العلم والقدرة والإرادة، وإليه ذهب أبو الحسن الأشعري وقالوا: إنّ اللّه تعالى خلق الحياة والعلم في الأرض والسماء حين خاطبهما بالإتيان طوعاً أو كرهاً[1]، وكذلك وقت عرض الأمانة على الأرض والسماوات والجبال ووقت إبائهن الحمل، ووقت إشفاقهن، وخلق الحياة في الذراع المسموم حين كلّم رسول اللّه عليه السّلام.

وكذلك حال الشمس والقمر والظلال في سجودها للّه عزَّ وجلَّ، وهذا لأنّ اللّه تعالى أضاف القول والفعل إلى ما ذكر من هذه الأشياء. والكلام لحقيقته حتى يقوم الدليل على مجازه. فإذا انصرف القول والفعل مضافان[2] إلى هذه الأشياء[3]، وجب اشتراط الحياة لوجود حقيقة الفعل والقول، كما في العلم والقدرة وسائر الأوصاف، واللّه أعلم.

[في الحياة والموت]

ولا يشترط سبق الحياة لتصور الموت، بدليل قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ﴾[4]. جاء في التفسير: أي نُطفاً علَقاً مُضَغاً، أطلق اسم الميت على ما لم يكن فيه حياة.

---

(١) (أو كرهاً) ج: وكرهاً.

(٢) ج: المضافان.

(٣) ج: + إلى الحقيقة.

(٤) سورة البقرة ٢/٢٨.

وقد قيل: إنّ الموت والحياة يتعاقبان على البنية المهيأة لوجود الموت والحياة. ويؤوّل هذا القائل قوله: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ﴾ على[1] معنى تشبيه النطفة بالميت، في امتناع الحسّ على النطفة كما يمتنع على الميت. والقول الأول أصح، لأنّ الكلام لحقيقته حتى يقوم الدليل على[2] مجازه، ولم يقم دليل التشبيه فلا يصرف الكلام إليه.

وقال بعض القدرية: إنّه يجوز أن يخلق العلم والقدرة والإرادة فيما ليس بحيّ، وإليه ذهب الصالحي، وهذا باطل على ما مر في أوّل الكتاب.

وحكي عن أبي عبد الله محمد بن كرّام رأس الكرّامية أنّ الروح يرد إلى الجسد عند سؤال منكر ونكير[3] بعد الموت، فإذا أجاب بما أجاب ذهب الروح، ثم يعذّب الميت إن كان من أهله، أو يوصل إليه الروح إن كان من أهله ولا حياة فيه.

واحتجوا في ذلك بما روي في الأخبار المعروفة من تعذيب الميت أو إيصال/ الروح إليه، واسم الميت لا يطلق على ما فيه [ل٢٧آ] الحياة. فدلّ ذلك على أنّه لا حياة في الميت بوجه من الوجوه.

والجواب عنه أنّ التعذيب للإهانة وإيصال الروح للإكرام، ولا يحصل الإهانة والإكرام بدون العلم، ولا يصح[4] العلم إلّا بالحياة.

---

(١) ج: إنّه على.

(٢) (الدليل على) ج: دليل.

(٣) (منكر ونكير) ج: المنكر والنكير.

(٤) ج: يقع.

ألا ترى أنّ الجماد لما لم يكن فيه علم وحياة لم يقصد إلى الإهانة والإكرام[(١)]؟ ومن قصد إلى ذلك ينسب إلى السفه والجنون وجلّ الحكيم عن السفه. ويدل عليه أنّا اتفقنا على اشتراط الحياة عند سؤال منكر ونكير[(٢)]، وما كان ذلك إلّا لوقوع العلم[(٣)] به، ولا علم بدون الحياة. فكذلك في غير تلك الحال، غير أنّه لم يطلق عليه اسم الحي لأنّه قد مات بيقين، ولا[(٤)] يدري متى يُحدث اللّه فيه الحياة للإكرام أو للإهانة، فلم يطلق عليه اسم الحي لذلك، لا أن[(٥)] تكون الحياة شرطاً للإهانة أو التكريم.

فصـل
[في قيام الحياة]

واعلم أنّه لا تُشترط البنية المخصوصة لقيام الحياة بها على مذهب أهل الحق[(٦)] حتى جوّزوا قيام الحياة بالجزء المنفرد، الذي لا يتجزّأ، وجوّزوا عذاب القبر، ووصول الروح إلى الميت. كل ذلك على شريطة قيام الحياة به، وإن صار الجسد تراباً والعظام رميماً.

---

(١) ج: أو الإكرام.

(٢) (منكر ونكير) ج: المنكر والنكير.

(٣) ج: + له.

(٤) ج: لا.

(٥) ج: + لا.

(٦) البزدوي، أصول ٢٢٤، ١٤: ثم من شرط الحيّ الحياة، لأنّ الحيّ لا يتصور حياً إلّا بالحياة، وليس من شرط الحي الروح.

وكذلك جوّزوا قيام أوصاف أخر به، من العلم والقدرة والإرادة والحركة والسكون واللون والرائحة والكراهية[١]، لأنّ قيام العرض بمحله باعتبار وجوده به لا على سبيل شغل الجسم، إذ لو كان على[٢] هذا السبيل لتضايق محل العرض عن احتمال العرض متى[٣] زاد العرض على حد الجسم. ولمّا كان كذلك لم يستحل قيام الحياة بالجزء المنفرد، لأنّ القليل والكثير في حق الوجود سواء. وما منزلة هذا[٤] إلّا كمنزلة الدَّين ومحله وهو الذمّة؟

فإنّ الدَّين يشغل محله على سبيل قيامه ووجوده بها، لا على سبيل شغل الجسم الجسم حتى لم تتضايق الذمة عن الديون وإن كثرت. فكان الدَّين القليل والكثير سواء في حق الوجود والقيام بالذمة، فكذلك ما نحن فيه. ويدل عليه وقوع الاتفاق على قيام الحياة بالجزء من الجملة المشتملة على أجزاء كثيرة، فكذلك الجزء المنفرد، لأنّ قيام الحياة بالجزء من الجملة ليس باعتبار الاتصال بالجملة، لأنّه قد يوجد هذا الاتصال ولا تقوم به الحياة. فكذلك[٥] قيام الحياة بالجزء باعتبار ما بيّنا، فكان الجزء المتصل والجزء المنفصل في تعلق الحياة به سواء على ما بيّنا، والله أعلم.

وقال جمهور المعتزلة: إنّ الحياة لا تقوم إلّا بالبنية المخصوصة

---

(١) (والرائحة والكراهية) ج: والراهة والكراهة.

(٢) ج: -.

(٣) ج: يعني.

(٤) (منزلة هذا) ج: منزلته.

(٥) ج: فكان.

وهي البنية اللّحمية الرطوبيّة، ولهذا أنكروا عذاب القبر لزوال الرطوبة قبل البِلَى وانتقاض البنية بالبلى.

واحتجوا في ذلك بأنّا أجمعنا على أنّه لا يجوز إطلاق اسم الحي على الميت بحال من الأحوال، فكان ذلك دليلاً على امتناع قيام الحياة به أصلاً.

والجواب عنه: أنّ امتناعَ إطلاق اسم الحيّ/ [ل٤٧ب] عليه[١] باعتبار أنّه لا يدرى أنّه[٢] متى يحدث اللّه[٣] فيه الحياة، ولا شك أنّه ميت عند الخلق وميت في أحكام الدنيا، فامتنع إطلاقُ اسم الحيّ[٤] عليه، لا لأنّه يمتنع حدوث الحياة فيه بإحداث اللّه تعالى الحياة فيه.

وقالوا أيضاً: إنّ الحياة في حكم التأليف، بدلالة أنّ فائدة الأعضاء لا تحصل إلّا بالتأليف، كما لا تحصل إلّا بالحياة، ثم لا يجوز قيام التأليف بجزء واحد، فكذلك لا يجوز قيام الحياة بجزء واحد.

والجواب عنه: أنّ المؤتلفَين عندنا إنّما يأتلفان، لأنّ التألف هو الجمع بين الشيئين، فيكون أحد المؤتلفين مجموعاً إلى الجزء الآخر[٥]، فيكون في كل جزء من المؤتلفَين معنى التأليف على هذا

(١) ج: إنّما كان لا يجوز.

(٢) ج: -.

(٣) ج: -.

(٤) الأصل: الحياة.

(٥) ي: -.

الوجه. وإنْ لم يطلق اسم التأليف على الجزء المنفرد، فلا يلزمنا فصل التأليف، وعلى أنّ الحياة ليست بعبارة عن الجمع ولا عن الاتصال، فلا يكون من جنس التأليف، فلا يصح قياس الحياة على التأليف بوجه من الوجوه، واللّه أعلم.

[في إطلاق اسم الحي]

ولما قامت الحياة بجزء من أجزاء الجملة المشتملة على أجزاء كثيرة، كان الحيّ على الحقيقة ذلك الجزء الذي قامت به الحياة، وإنّما أُطلق اسم الحي على سائر الأجزاء، لأنّ اللّه عزَّ وجلَّ خلق الأعضاء يعاون بعضُها بعضاً، وإنْ كان يختص كل عضو بعمل، فاللسان يختص بالقول، واليد بالبطش، والرِجْل بالمشي، والقلب بالمعرفة، والعين بالإبصار، والأذن بالسمع. فإذا وجد شيء من هذه الأفاعيل من العضو الذي هو مختصّ به كان ذلك الحاصل من ذلك العضو على سبيل معاونة الأعضاء الأخر إياه، حتى سمي جميع النفس قائلاً ماشياً باطشاً مؤمناً أو كافراً، ولهذا تعلق التكليف بجميع النفس لا بالعضو الذي يحصل منه الفعل. هذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه رضي اللّه عنهم على ما دلت عليه مسائلهم، حتى قالوا في العظم والشعر واللبن إنّه لا حياة فيه[1] ولا يوصف بالموت بموت ذي روح.

وقال أبو العبّاس القلانسي من متقدمي مشايخ السنة والجماعة من المتكلمين: إنّ اسمَ الحي يقع على جميع أعضاء النفس بدلالة تعلّق التكليف بجميع الأجزاء.

(١) ج: فيها.

وقيل عليه إنّه إن أراد بما قال ما بينا من اعتبار المعاونة، فهو القول الأوّل، وإن أراد إطلاق اسم(١) الحي على جميع أعضاء النفس، فليس كذلك لما بينا من المعنى، والله أعلم.

وإطلاق اسم الحي على جميع أجزاء النفس إنّما يصح(٢) على مذهب نفي الأعراض، لأنّهم قالوا: الحي حي لنفسه، وإنّ النفسية هي العلّة لإطلاق اسم الحي عليه. وكل جزء نفس فيكون حياً. وأمّا(٣) على مذهب من يثبت الأعراض، فلا يستقيم إطلاق اسم الحي على التحقيق، إلّا على الجزء الذي قامت به الحياة، والله أعلم.

[في معاونة الأعضاء]

فإنْ قال قائل: ما(٤) ذكرتم من اعتبار المعاونة فلا يستقيم، لأنّه إنْ حصلت المعاونة/ على سبيل التسخير، فلا يتعلّق التكليف إلّا [ل٣٨آ] بالجزء الذي قامت به الحياة، وإنْ حصلت على سبيل الاختيار(٥) فلا يجوز حصول فعل واحد من فاعلين محدثين.

جوابه: أنّ حصول المعاونة ليس على سبيل التسخير، ولا على سبيل الاختيار، بل على سبيل أنّ الله خلق الأعضاء على هيئة معاونة بعضها بعضاً في الفعل الحاصل من العضو الذي هو مختص بذلك

(١) (إطلاق اسم) ج: باسم.

(٢) ج: يستقيم.

(٣) ج: فأمّا.

(٤) ج: إنّما..

(٥) ج: ولا على سبيل الاختيار.

الفعل. وإنّما يستحيل حصول فعل واحد من فاعلين محدثين[١]، فأمّا إذا قلنا إنّ كل واحد من الفعلين يحصل من كل فاعل على الكمال أو يحصل على سبيل المعاونة فلا يستحيل ذلك، والله أعلم. ٣

فإنْ قيل في نفي الحياة عن الشعر والعظم واللبن والعصب اختيار[٢] البنية المخصوصة، وليس هذا مذهبكم مع قوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[٣]. قيل له: نحن لا نحيل قيام الحياة بهذه ٦
الأشياء، لكنه تعالى أجرى العادة بتعرّيها[٤] عن الحياة، بدلالة أنّها لا[٥] تتألّم بالضرب في نفسها.

---

(١) البزدوي، أصول ١٠٦، ١٠: لما جاز أن يكون المعلوم الواحد معلوم عالمين، وكذا الشيء الواحد مرئي الرائيين، لماذا لا يجوز أن يكون الفعل مفعول فاعلين، ومقدور قادرين؟؛ والنسفي، تبصرة ٥٩٩، ٥: وإنّما تفرّع هذان المذهبان الباطلان المتناقضان، أعني مذهب الجبرية ومذهب القدرية... من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة، وهي أنّ دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال؛ والنسفي، تمهيد ٢٨٩، ٩: وثبت بمجموع الدلائل أنّ دخول مقدور واحد تحت قدرتين، أحدهما قدرة الاختراع والأخرى قدرة الاكتساب جائزة؛ والصابوني، بداية ١١٤، ٢: ويثبت بما ذكرنا جواز مقدور بين قادرين؛ والنسفي، عمدة ٢٠، ٥: ودخول مقدور تحت قدرتين، أحدهما قدرة الاختراع والأخرى قدرة الاكتساب جائز؛ والنسفي، اعتماد ١٥١، ١٢: وجواز دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين، أحدهما قدرة الاختراع والأخرى قدرة الاكتساب.

(٢) ج: اعتبار.

(٣) سورة يس ٣٦/ ٧٩.

(٤) ج: بتقربها.

(٥) ج: لم.

فصـــل

[في روح الحياة]

واعلم أنّ كل حيٍّ حيٌّ بحياة تقوم به، ولكن حياة كل ذي روح إنّما تقوم بذي الروح بروح[1] الحياة، بدليل أنّ الجسد يموت بخروج روح الحياة، وروح الحياة حي بحياة يُحدث[2] اللّه فيه ساعة فساعة، كما يُحدِث سائر الأعراض في الأجسام والجواهر. والروح جسم رقيق فيه ضياء، وله مدخل في جميع تجاويف الحيوان، ولا يتولد حياة روح الحياة من الروح، كما لا يتولّد العرض من الجسم الذي قام به العرض. هذا مذهب أهل الحق.

واعلم أنّ الروح يسمى نفساً وروحاً، فالنفس[3] مؤنث والروح مذكر. ذكره ابن الأنباري، والدليل على أنّ حياة كل ذي روح تتعلق بروح الحياة أنّ[4] اللّه عزَّ وجلَّ سمى عيسى بن مريم وجبريل والقرآن روحاً في آي من كتابه، لما كان يحصل من الحياة بذلك، كما[5] قال في حق عيسى: ﴿رُوحُ اللّهِ﴾ و﴿كَلِمَتُهُ﴾[6]. وقال في حق جبريل:

---

(١) إ: بخروج.

(٢) ج: يحدثها.

(٣) ج: والنفس.

(٤) وأن.

(٥) ج: وكما.

(٦) سورة النساء ٤/ ١٥٧، ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾.

﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ القُدُسِ﴾[١]، وقال أيضاً: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ﴾[٢]، ﴿وَكَذٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا﴾[٣]، سماه روحاً لأنّه خلق روحاني لا يشوبه شيء غير الروح.

وقد أنزله اللّه تعالى بالبيان عن اللّه في إظهار الحق الذي يجب اتباعه، عملاً به لتقع به حياة القلب بالعلم والدين. وقال في حق عيسى: «وروح منه» لأنّه عليه السّلام كان يحيى الموتى بإذن اللّه. وقال في حق القرآن: ﴿يُنَزِّلُ المَلائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾[٤]، يعني القرآن والوحي لأنّه يحصل بالقرآن والوحي، من حياة القلب بالعلم والدين. فلما تعلّق بعيسى وجبريل[٥]. والقرآن نوع من الحياة سمّى كل واحد من ذلك روحاً، فكذلك روح الحياة إذا تعلّق[٦] به حياة سمي روحاً.

[في كيفية روح الحياة]

واعلم أنّ روح الحياة جسمٌ لا عرض[٧]، ودليل ذلك

(١) سورة النحل ١٦/ ١٠٢.

(٢) سورة الشعراء ٢٦/ ١٩٣؛ ج: + وقال أيضاً.

(٣) سورة الشورى ٤٢/ ٥٢.

(٤) سورة النحل ١٦/ ٢.

(٥) (بعيسى وجبريل) ج: وجبريل وعيسى.

(٦) (إذا تعلق) لما تعلقت.

(٧) البزدوي، أصول ٢٢٤، ٥: وقال بعض أهل السنّة والجماعة: إنّه جسم لطيف، وهو ريح مخصوص... والدليل على صحّة قول هؤلاء.

قوله عزَّ وجلَّ/ : ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا﴾[١] أي الملائكة تنزع الأرواح من [ل٣٨ب] الأبدان. هكذا قاله[٢] ابن مسعود وابن عبّاس رضي اللّه عنهم[٣]. وقال الحسن البصري: النجوم تنزع من أُفق إلى أُفق. وقال عطاء القسّي: تنزع بالسهم، فكلّهم تأولوا هذه الآية[٤] على ما يقع عليه النزع من الأجسام. فدل أن النزع يقع على الجسم، ودلّ ذلك على أنّ الروح جسمٌ، والنازعات: الجارّات للشيء من أعماق ما فيه، وذلك يقع على[٥] الجسم لا على الأعراض. ودل عليه الحديث المعروف عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قال[٦]: «الأرواح جنود مُجنَّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف». والائتلاف والاختلاف والتناكر والتعارف من أوصاف الأجسام[٧].

وقال أبو هذيل العلاف من المعتزلة: إنّ الروح عرض، وهو محجوج بما ذكرنا من دلالة الكتاب والسنة، والذي قال عزَّ وجلَّ: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[٨]، فإنّ تأويله أنّ الروح كائن بأمر ربي كسائر المكونات، لا يقطع على[٩] الخلق عن الروح أصلاً لما بينا أنه

(١) سورة النازعات ٧٩/ ١.
(٢) إ: قال.
(٣) كذا في الأصل.
(٤) إ، ل، ي: -.
(٥) (جسم. . . على) ج: -.
(٦) (دل. . . قال) ج: والدليل عليه قوله عليه السّلام في الحديث المعروف.
(٧) ج: الجسم.
(٨) سورة الإسراء ١٧/ ٨٥.
(٩) (فإن. . . على) ج: فليس هذا لقطع علم.

جسم[١]، لا[٢] كما قالت[٣] النصارى أنّه جزء من أجزاء الإلٰه، أو نتأوّل هذه الآية[٤] على انقطاع علم الخلق عن[٥] مدخله ومخرجه وموضعه في الجسد[٦] وكنهه مستأثر في علم الغيب عند اللّه عزّ وجلّ.

وقال بعضهم: إنّ الروح ريح باردة، وهذا فاسد لأنّ طريق معرفة الروح[٧] السمع، وقد قامت دلالة السمع أنّه جسم[٨]. ولا دلالة في السمع أنّه جسم هو ريح أو جسم آخر. فلا يجوز الحكم بأنّه[٩] ريح مع ما أنّ في قوله عليه السّلام: «الأرواح جنود مجنّدة» دلالةً[١٠] على أنّه ليس بريح، لأنّه ذكر في هذا الحديث أوصافاً لا تكون للريح، من[١١] الاختلاف والائتلاف والتعارف والتناكر، فلا يكون ذلك من أوصاف الريح[١٢].

---

(١) (لما... جسم) ج: كيف وقد قامت الدلالة من الكتاب والسنّة أنّه جسم؟ ولكن تأويله أنّه كائن بأمر ربي كسائر المكونات.

(٢) ي: ولا.

(٣) (لا... قالت) ج: ولا كما قال.

(٤) (نتأوّل... الآية) ج: تأويله.

(٥) (على... عن) ج: لا يقف عليه الخلق في.

(٦) (وموضعه... الجسد) ج: -.

(٧) (طريق... الروح) ج: هذا الباب إنّما يعرف من طريق.

(٨) ج: + في الجملة.

(٩) (الحكم بأنّه) ج: قطع القول على أنّه.

(١٠) (إ، ل، ي): دليل.

(١١) (أوصاف... من) ج، ي: -.

(١٢) (فلا... الريح) إ، ل: -.

[في الإنسان]

وقال معمر من المعتزلة: إنّ الإنسان روح وجسد، فإذا اجتمعا تولد الفعل[١] منهما. وهذا القول فاسد من وجهين: أحدهما من[٢] جهة اعتبار تولد الأفعال على ما نذكر الدليل على إبطاله[٣]، والآخر من[٤] جهة اعتبار اسم الإنسان للروح والجسد، لأنّ الإنسان قالب الروح وليس الروح بجزء من أجزائه. وكيف يقع[٥] اسم الإنسان[٦] على الروح؟ والدليل على كون الإنسان قالب في الروح قوله[٧] عزَّ وجلَّ: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ﴾[٨]، والإحياء[٩] بإدخال الروح فينا، بدليل قوله[١٠] في آية أخرى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ روحِي﴾[١١]. وقال في حق آدم عليه السّلام[١٢]: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾[١٣]، فدلّت

(١) ج: العقل.

(٢) (وجهين... من) ج: -.

(٣) (تولد... إبطاله) إ، ل، ي: التوليد.

(٤) (والآخر من) ج: ومن.

(٥) (وكيف يقع) ج: فكيف يكون.

(٦) ج: + واقعاً.

(٧) ج: أنّه تعالى قال.

(٨) سورة البقرة ٢/ ٢٨.

(٩) ج: وإنّما أحياناً.

(١٠) (بدليل قوله) ج: كما قال.

(١١) سورة الحجر ١٥/ ٢٩، وسورة صٓ ٣٨/ ٧٢؛ ج: ﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلالَةٍ مِن مَاءٍ مَهِينٍ﴾؛ سورة السجدة ٣٢/ ٨.

(١٢) (وقال... عليه السّلام) إ، ل، ي: وقوله.

(١٣) سورة السجدة ٣٢/ ٩؛ ج: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي﴾؛ سورة الحجر ١٥/ ٢٩.

هذه[١] الآيات على كون الجسد قالب الروح[٢].

وقال بعض من يدّعي نِحْلَةَ الإسلام يقال لهم: الرّوحية والحلُولية والمشبّهة: إنّ الروح لم يدخل في ذُلّ «كُنْ»، أي إنّه ليس بمكوّن[٣]، وهذا[٤] كفرٌ، ومَن قال به فهو كافر[٥]، لأنّهم إن أرادوا بما قالوا أنّ الروح إله، فقد جعلوا الإله من أمر نفسهِ، إذ اللّه قال: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[٦]، وكذلك إن أرادوا بما[٧] قالوا[٨]: أنّه صفة من صفات[٩] الإله، لأنّهم/ [ل٣٩آ] جعلوا صفة الإله[١٠] من أمر اللّه، وإن أرادوا[١١] أنّه جزء من أجزاء الإله، فهو مذهب النصارى فثبت أنّه كفر[١٢].

(١) ج: -.
(٢) (كون... الروح) ج: يكمن الروح في الجسد. فلا يكون الروح جزءً من أجزاء الإنسان، بل كان الإنسان قالب الروح.
(٣) ي: بكون.
(٤) ج: + الذي قاله.
(٥) (ومن... كافر) إ، ل، ي: -.
(٦) سورة الإسراء ١٧/ ٨٥.
(٧) ي: -.
(٨) (بما قالوا) ج: بذلك.
(٩) ج: أوصاف.
(١٠) ج: اللّه.
(١١) ج: + بذلك.
(١٢) (فثبت... كفر) إ، ل، ي: -.

[في حياة الروح]

واعلم بأنّ الروح حي بحياة يحدثها اللّه في الروح[١] ساعة فساعة، كما يُحدث سائرَ الأعراض في محالّها ساعة فساعة. وكل ذي روح[٢] فإنّه حي بحياة، لكن حياته[٣] متعلقة بالروح، بدليل موت الجسد بخروج الروح منه وصيرورته حيّا[٤] بدخول الروح فيه، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَنَفَخْتُ فيهِ مِن رُوحِي﴾[٥]، وقال[٦]: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُوحِهِ﴾[٧]. ويجوز أنْ يخلق اللّه في شيء حياة[٨] بلا روح، أو يدخل الروح في شيء ولا حياة في ذلك الشيء. لكنّه[٩] عزَّ وجلَّ أجرى العادة على أنّه من أدخل[١٠] فيه روح الحياة، فإنّه يصير[١١] حيّاً، بدليل موت ذلك الشيء[١٢] بخروجه[١٣] منه.

---

(١) (في الروح) ج: -.

(٢) (ذي روح) ج: حي.

(٣) ج: حياة ذي الروح.

(٤) (وصيرورته حياً) ج: وحياته.

(٥) سورة الحجر ١٥/٢٩، وسورة صّ ٣٨/٧٢.

(٦) (ونفخت... وقال) ج: -.

(٧) سورة السجدة ٣٢/٩.

(٨) (في... حياة) ج: حياة في شيء.

(٩) ج: ولكنه.

(١٠) ج: كان.

(١١) ج: يكون.

(١٢) (موت... الشيء) ج: زوال الحياة.

(١٣) ج: بخروج الروح.

[في حياة اللّه]

واللّه عزَّ وجلَّ حيّ وله الحياة الأزلية الدائمة بلا روح[١] ولا نفس ولا تركيب ولا حياة[٢] محدَثة ولا مكتسبة، ولا بسبب من الأسباب، لأنّه هو القائم بذاته وأسمائه وصفاته، منفرد[٣] بذاته وأسمائه وصفاته عن الخلق.

ولا يقال إنّه روحاني، لأن الروحاني[٤] اسم[٥] منسوب إلى الروح، واللّه متعال عن الروح فلا[٦] ينسب إلى الروح[٧]. والروحاني مَن كان الغالب عليه الروح، فلمّا كان متعالياً عن الروح، لم يجز إطلاق اسم الروحاني عليه[٨].

ولا يجوز أن يقال إنّه حيوان، لأنّه اسم في متعارف اللسان لحي ذي روح، أو ذي نفس، فلا يجوز إطلاق هذا الاسم عليه.
وقال بعض القدرية: إنّه يجوز ذلك على معنى دوام البقاء، فإنّ اللّه عزَّ وجلَّ سمّى الدار الآخرة حيواناً، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ

---

(١) البزدوي، أصول ٢٢٤، ١٥: إنّ اللّه تعالى حي وله الحياة وليس له روح.
(٢) ج: -.
(٣) ي: منفرداً.
(٤) ي: الروح.
(٥) (الروحاني اسم) ج: اسم الروحاني.
(٦) (منسوب... فلا) ي: -.
(٧) (واللّه... الروح) ج: فلمّا كان اللّه متعالياً عن أن يحله الروح، لم يجز أن يقال إنّه روحاني.
(٨) (إطلاق... عليه) ج: واللّه متعالٍ عن ذلك.

الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوَانُ﴾[١] أي الدائمة الباقية.

والجواب عنه أنّ السبيل في أسماء اللّه تعالى السمع، وما ورد السمع بإطلاق هذا الاسم على اللّه، ولأنّه لما انتظم الاسم حياً ذا روح وانتظم الحياة الدائمة، كان هذا من الأسماء المتشابهة التي توهم التشبيه، وكما لا يجوز تحقيق التشبيه في اللّه عزَّ وجلَّ، لا يجوز أن يضاف إليه ما يوهم التشبيه، واللّه الموفق.

[في موت الروح]

واعلم أنّ[٢] روح الحياة لا يموت، خلقه اللّه كذلك. ذكره الإمام أبو عبد اللّه ابن أبي حفص الكبير في كتاب «الردّ على أهل الأهواء». وقالت الجَهْمية: إنّ الروح يموت مع الجسد. قال الإمام أبو عبد اللّه هذا: إنّ هذا[٣] القول لم يتقدمه سلفٌ به، وقد[٤] أشار إلى أنّ الإجماع منعقد على أنّ[٥] روح الحياة لا يموت. ودليل ذلك أنّ اللّه عزَّ وجلَّ قال: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ﴾[٦]. وقيل في تأويل هذه الآية: أي نُطَفاً عَلَقاً مُضَغاً فأحياكم، وقيل: وكنتم أمواتاً أي

(١) سورة العنكبوت ٢٩/ ٦٤.

(٢) ج: بأن.

(٣) (إنّ هذا) ج: -.

(٤) ج: فقد.

(٥) إ، ل: -.

(٦) سورة البقرة ٢/ ٢٨.

عدماً[١]. ثم أخبر أنّه أحيانا، أي[٢] بإدخال الروح فينا كما[٣] قال في حق آدم صلوات اللّه عليه: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن روحي﴾[٤]، وقال في حق أولاده: ﴿ثُمَّ جَعَلَ[٥] نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ، ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ﴾[٦]. أخبر عن نفخ روحه فيه بعدما سوّاه، فكان [٣٩ل ب] الإحياء بإدخال روح[٧]/ الحياة فينا بعدما كنّا أمواتاً.

فثبت بذلك أنّ الروح لم يكن جزءاً منّا، ثم أمات بإخراج الروح من الجسد. والروح حين يخرج حي، لأنّه إنّما يخرج الروح ليموت الجسد، فكان الروح حيّاً حين يخرج من الجسد. ثم موته بعد ذلك مستوي الطرفين في الإمكان، يجوز أن يميته ويجوز أن يبقيه حيّاً. فكان أمره في الحياة والموت موقوفاً على قيام الدلالة من طريق السمع، لأنّه غائب عن الإحساس وليس في المعقول دلالة ظاهرة على حياته أو موته. فكان موقوفاً على قيام الدليل من طريق السمع. وقد قامت الدلالة من طريق السمع على حياته، فإنّه روي في الحديث المعروف: «الأرواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف». والتعارف والتناكر والائتلاف والاختلاف من أوصاف

---

(١) ج: علقاً.
(٢) ج: + أحياناً.
(٣) ج: ثم.
(٤) سورة الحجر ١٥/٢٩، وسورة صّ ٣٨/٧٢.
(٥) إ: (ثم جعل) وجعل.
(٦) سورة السجدة ٣٢/٨ - ٩.
(٧) إ: الروح.

الأحياء. وقد روى كعب بن مالك عن النَّبي عليه السّلام أنّه قال: «إنّما نَسمة المؤمن طائر معلّق[1] بشجر الجنة حتى يرجعها اللّه إلى جسدها يوم يبعثه اللّه». ذكره الشيخ الجصّاص بإسناده في «أحكام القرآن»، ومعلوم أنّه إنّما تعلق بالشجرة الجسم لا العرَض. وشيء من المعقول يدل على حياته، وذلك أنّ روح الحياة خُلق للحياة، بدليل موت الجسد بخروج الروح منه، وحياته بحُلوله فيه. وما خلق لشيء لا يجوز تبديله.

ألا يرى أنّ حياة الدنيا لما خُلقت للفناء لم يتصور بقاؤها، وحياة الآخرة لما كانت للبقاء لا يجوز عليها الفناء؟ فكذلك حال روح الحياة.

واحتجت الجَهْمية فيما ادّعت من موت الروح بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾[2]، أضاف إلينا الموت في قوله: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً﴾، ونحن أشباح وأرواح، فانصرفت الآية إلى جملتنا. ثم قال: ﴿فأَحْيَاكُمْ﴾، فيصرف إلى جملتنا، ثم قال: ﴿يُمِيتُكُمْ﴾ فيصرف إلى جملتنا من الأشباح والأرواح.

والجواب عنه أنّ قوله: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتاً﴾، إنّما ينصرف إلى الأشباح دون الأرواح، بدليل ما بيّنا، واللّه أعلم.

---

(١) (طائر معلّق) ج: تعلق.

(٢) سورة البقرة ٢/ ٢٨.

[في فاعل الموت والحياة]

واعلم بأنّ فاعل الموت والحياة هو اللّه عزَّ وجلَّ، ولا يدخل الإحياء والإماتة في مقدور غيره، والمحيي والمميت هو اللّه عزَّ وجلَّ على[1] الحقيقة. والتحقيق في الإحياء والإماتة هو إنشاء الحياة والموت، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذي خَلَقَ المَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾[2]، أخبر أنّه خالق الموت والحياة. وهذا الإخبار على التحقيق، لأنّه علق على ما ذكر حكماً وهو الابتلاء، ليظهر المحسن من المسيء. فدلّ تعليق الحكم على ما ذكر من الموت والحياة على كونهما منه على التحقيق دون المجاز. ويدل عليه أيضاً قوله عزَّ وجلَّ: ﴿يُحْيِى وَيُمِيتُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[3]، أخبر أنّه يحيي ويميت وبين كمال قدرته على ذلك وعلى كل شيء.

وبيان كمال القدرة إنّما يستقيم في المحققات دون المجازات، والابتلاء إنّما يتحقق/ بالحقائق دون المجاز. فاللّه[4] عزَّ وجلَّ عاملهم [ل٤٠آ] معاملة المختبر للمظاهرة في العدل ليجازيهم على حسب أعمالهم، لا على مجرد علمه. وقد أخبر عن إبراهيم صلوات اللّه عليه أنّه قال[5] لذلك الكافر: ﴿رَبِّيَ الَّذي يُحْيِى وَيُمِيتُ﴾[6]، وإنّما قال ذلك

(١) ج: في.
(٢) سورة الملك ٦٧/ ٢.
(٣) سورة الحديد ٥٧/ ٢.
(٤) ج: والله.
(٥) ج: -.
(٦) سورة البقرة ٢/ ٢٥٨.

على التحقيق، وعارضَهُ ذلك الكافر بالمجاز، فأتى بمحبوسَين فقتل أحدهما وقال[1]: إني أمتُّ هذا وأستبقي الآخر، وقال: أحييتُ هذا. فهذا من ذلك الكافر تلبيسٌ على أغمار قومه أو جهلٌ بوجه المحاجّة، لأنّ المحاجّة وقعت على تحقيق الإحياء والإماتة، وذلك بإنشاء الحياة والموت، فعارضَه بالمجاز وذلك جهل، لأنّ تلك[2] الحالة كانت حالة استثبات الحجة، وإنّما يكون استثبات الحجّة بالمحققات لا بالمجازات[3] والاستعارات.

وأمّا الذي قال عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾[4]. عبّر عن الإنجاء بالإحياء، فإنّ ذلك ليس من جنس ما يجري بين الخليل والعدو، لأنّ تلك الحالة حال بيان المبالغة في الإحسان، فاستقامت الاستعارة[5]. فأمّا في ما جرى بين الخليل والعدو، فإنّه حال استثبات الحجّة، فلا تستقيم الاستعارة[6] في ذلك، والله أعلم.

(١) ج: فقال.
(٢) ي: ذلك.
(٣) ج: بالمحدثات.
(٤) سورة المائدة ٥/ ٣٢.
(٥) ج: الاستعارات.
(٦) (فأمّا... الاستعارة) ج: -.

فصــل

[في النوم والإغماء]

ومن الأعراض النوم والإغماء[١]. واعلم أنّ النوم غمور السهو للقلب، يغمّي عليه الفهم، والسهو خَفاء الشيء بما يمتنع[٢] إدراكه، والنوم يضاد اليقظة ولا يضاد الحياة، على قول عامة العلماء. بدليل أنّ النائم ينتبه بالصَيْحة والمس، ولو كان موتاً[٣] لم يتصور منه ذلك، كما لا يتصور من الميت. وكما لا تزول منه الحياة، لا يخرج منه روح الحياة، لأنّ الله أجرى العادة على أنّ حياة الإنسان تكون بروح الحياة، فإذا كانت الحياة فيه قائمة، كان روح الحياة قائماً فيه.

وقال قوم من العلماء إنّه يخرج منه روح الحياة، وإليه ذهب سعيد بن جبير وعِكرمة، واحتجوا بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا المَوْتَ وَيُرْسِلُ الأُخرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾[٤]. والتوفّي عبارة عن الموت كما قال: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ المَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ. . .﴾ الآية[٥]، وقال: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾[٦]، ودل عليه أنّه عزَّ وجلَّ ذكر إمساك الروح وإرساله

(١) ج: -.

(٢) ا، ي: يمنع.

(٣) ج: + النوم. .

(٤) سورة الزمر ٣٩/ ٤٢.

(٥) سورة السجدة ٣٢/ ١١.

(٦) سورة الأنعام ٦/ ٦١.

إلى أجلٍ مسمًّى، وذلك إنّما يكون بعد قبض الروح.

والجواب عنه[١] أنّ التوفّي في أصل وضع اللغة هو قبض الشيء على التمام، بدليل قوله تعالى في حق عيسى عليه السّلام: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ...﴾ الآية[٢] أي قابضك عن الكون في الدنيا برفعك إلى السماء. فاللّه عزَّ وجلَّ تارةً يقبض الروح عن التصرف بالنوم، وتارة بالموت، ففي حق عيسى قامت الدلالة على أنّه أراد قبضه عن التصرف في الأرض، وقامت الدلالة فيما نحن فيه[٣] على أنّه أراد قبض النفس عن التصرف الذي كان يتصرف في حالة اليقظة/ [ل ٤٠ب]. وتلك الدلالة قوله تعالى: ﴿وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾[٤]، فإذا قضى عليها الموت أمسكه عن التصرف أصلاً بالموت، وإذا لم يقض عليها أطلق له التصرف بأن يبعثه عن نومه، كما قال: ﴿ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجَلٌ مُسَمًّى﴾[٥]، ويكون معنى الإرسال الذي ذكر في قوله: ﴿وَيُرْسِلُ الأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾[٦]، الإطلاق في التصرف بالبنية، يقال: انبعث الماء إذا كان محبوساً عن الجري فأطلق فجرى.

واحتجوا أيضاً بقوله صلّى اللّه عليه وسلّم: «إذا نام العبد في

(١) ج: + قلنا.

(٢) سورة آل عمران ٣/ ٥٥.

(٣) ج: -.

(٤) سورة الزمر ٣٩/ ٤٢.

(٥) سورة الأنعام ٦/ ٦٠.

(٦) سورة الزمر ٣٩/ ٤٢.

سجوده، باهى اللّه تعالى به ملائكته[١] يقول: انظروا إلى عبدي روحه عندي وجسده في طاعتي». فدل هذا الحديث على خروج روحه عنه عند النوم.

والجواب عنه[٢] أنّ حرف «عند» في هذا لا يقتضي خروج الروح منه، بل يقتضي تخصيص روحه بقرب الكرامة، لأنّ حرف «عند» ينتظم وصف القرب اختصاصاً بمن[٣] أضيف إليه إمّا قرب مسافة أو قرب كرامة. فإذا كان اللّهُ عزَّ وجلَّ متعالياً عن المكان، كان حرف عند في هذا لتخصيص روحه بقرب الكرامة.

واحتجوا أيضاً بقوله عليه السّلام في حديث آخر: «إذا نام العبد على الطهارة صعد روحه إلى السماء فيصلي بين الملائكة، فإذا لم يكن على الطهارة منعوه عن الصلاة بينهم».

والجواب عنه ما قيل أنّ أهل المعرفة بالحديث لم يقبلوا هذا الحديث، قالوا: ولئن صح فتأويله أن حكمهُ حكمُ المصلّين، إذا نام على الطهارة، وإذا نام على غير الطهارة لم يكن له[٤] حكم المصلّين. إلى هذا ذهب أبو إسحاق الإسفراييني في تأويل الحديث.

واحتجوا أيضاً بما روى جعفر[٥] الصادق عن آبائه عن علي بن

(١) ج: الملائكة.
(٢) إ: -.
(٣) ج: لمن.
(٤) ج: -.
(٥) ج: بن محمّد.

أبي طالب رضي اللّه عنه، أنّه سئل عن الذي نام أين يذهب روحه؟ قال: يتعلق بالهواء إلى أن يتحرك صاحبه، فإذا انصرف إليه يسكن في الجسد إن أذن له، وإن لم يؤذن له فذلك موته.

والجواب عنه أنّ ابن عباس يخالفه في خروج الروح فإنّه قال[١]: يخرج منه نفس التمييز. والصحابة إذا اختلفت في شيء، فإنّه يجب ترجيح قول[٢] البعض، على البعض ونحن رجحنا قول ابن عبّاس للدليل الذي بيّنا.

أو يحتمل أنّه أراد به خروج الرُوَان كما قال بعضهم إنّه يخرج منه النفَس، وهي الرُوان، وهو شعاع الروح لا عين الروح الذي هو روح الحياة، والدليل على صحّة هذا التأويل أنّه قال: إلى أن يتحرك صاحبه، ولو خرج منه الروح كيف يتصور تحركه؟ وما روي عن سعيد ابن جبير وعكرمة، فإنّه يُحتمل[٣] على هذا أيضاً، واللّه أعلم.

فإن قال قائل: قد روي عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه كان إذا أصبح قال: «الحمد للّه الذي أحيانا بعدما أماتنا وإليه النشور». فقد نص[٤] على أن في النوم موتاً.

[ل٤١آ] قيل له: إنّه يخرج بالنوم النفس وهي الرُوان/ ، وهو شعاع الروح، فإذا أمسك عن العود استتبع الروح فيخرج الروح فيموت

---

(١) إ، ل، ي: -.

(٢) ج: -.

(٣) ي: يحمل.

(٤) ج: مضى.

الإنسان، فإذا[١] أذن في الرجوع إلى الجسد بقي الروح في الجسد. ولما كان كذلك حمد رسولُ اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم على بقاء الروح في الجسد وعود الرُوان إلى الروح، إذ الحياة من جلائل[٢] نعم[٣] اللّه على العبد، أو يحتمل أنّه أطلق اسم الموت على النوم على معنى أنّ النوم في معنى الوفاة من حيث فوات فائدة الحياة بقبض الروح عن التصرف في حال النوم. وهذا كما قال عليه السّلام: «النوم أخو الموت»، وأراد بذلك ما بيّنا من فوات فائدة الحياة. وهذا الحديث دليل على أنّه لا موت في النوم، لأنّه سماه أخا[٤] الموت، وأخو[٥] الشيء لا يكون ذلك الشيء، واللّه أعلم.

ومن المتكلمين المنتسبين إلى السنّة والجماعة كرهوا التكلم في الروح والنفس، لأنّ الفلاسفة والنصارى تكلموا في ذلك فقالوا: نحن لا نتكلم فيما تكلمت به هؤلاء القوم، وهذا من غاية جهلهم، لأنّ الكفّار تكلموا على الله عزَّ وجلَّ، وقالوا فيه ما يتعالى اللّه عنه، والملحدة تكلمت في القرآن والأنبياء والرسل، ولا يجوز الإعراض عن تعلم علم التوحيد وعلم القرآن وإثبات الأنبياء والرسل، واللّه أعلم.

وقال بعضهم: إنّ بعض الروح يخرج في حال النوم، ومعظمه

(١) ج: وإذا.
(٢) ج: + جلال.
(٣) إ: نعمة.
(٤) ج: أخ.
(٥) ج: أخ.

يبقى في الجسد ثم يعود ما خرج، وقالوا مثال ذلك كُبة غزلٍ يرسل منها[(١)]، ثم يجتذب ما أرسل إلى معظمها. وهذا لا يقوى، لأنّ ذلك قول بالرأي في الروح، ولا يجوز ذلك لأنَّهُ من باب السمعيات. وقال بعض المتكلمين: إنّ لكل حاسةٍ من حواس الجسد حياة سوى روح الحياة، فتخرج حياة كل حاسةٍ عند النوم، ويبقى الروح في البدن ولا يخرج إلّا عند انقضاء الأجل. وهذا قولٌ بالرأي أيضاً، ولا دليل عليه[(٢)] من جهة السمع، والله أعلم.

واعلم أنّ أهل الحق[(٣)] متفقون على أنّ النوم ينافي القدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر، وهذا ظاهر لا يخفى على عاقل. وقال بعض المعتزلة: إنّ النائم يسمع ويبصر ويقدر ويريد، وهذا من غاية جهل هذا القائل، لأنّ المنتبه إذا غمض عينيه لا يرى شيئاً، وكذلك لا يرى شيئاً من بُعْد مفرط. فكيف يرى النائم في البيت المظلم والليلة الظلماء وقد غمض عينيه؟ وما يرى النائم في حال نومه، فليس ذلك على اعتبار حال اليقظة، ولو كان على اعتبار حال اليقظة لم يكن نائماً. وكذلك ما يرى في حال نومه أنه يفعل بجوارحه، فليس ذلك على اعتبار حال اليقظة، وكيف يكون ذلك كذلك[(٤)] وجوارحه ساكنة؟

---

(١) ج: + بعضها.

(٢) ج: -.

(٣) ج: -.

(٤) ج: -.

ولقد[1] قال بعض الناس: إنّ من عجيب ما ركّب اللّه في هذه الأبدان عند رقادها أنّه يريها أشياء وأعينها غير[2] مبصرة، ويسمعها أشياء وآذانها غير سامعة، وينطقها بأشياء وألسنتها غير ناطقة، [ل١٤ب] ويضحكها/ ويبكيها ويُعملها في أعمال وجوارحها غير عاملة، ويصرفها في الآفاق من غير تخطي أقدام وتحرك أجسام. فقد أشار هذا القائل إلى أنّه لا يقف الخلق على كنه ذلك، وإنّما هو شيء مستأثر في علم الغيب عند اللّه، وهذا قول حسن.

وقال أبو إسحاق الإسفراييني: إنّ اللّه عزّ وجلّ يزيل النوم عن ذلك الجزء الذي يرى، وكذلك في السمع والعمل بالجوارح. وقد قيل إنّ هذا القول لا يقوى، لأنّه لو كان كذلك لم يبق نائماً. وقال الإسفراييني: إنّه إذا رأى في منامه مكاناً بعيداً عنه فإنّ اللّه يخلق مثل ذلك المكان عند هذا الناظر[3]، وإذا رأى رأس نفسه بين يديه. فإنّ اللّه يخلق رأساً مثل رأسه فيريه وهذا محتمل.

وقال ضرار بن عمرو: مَن رأى في المنام بأنّه بإفريقية، وهو ليس بإفريقية، فإن اللّه يخترعه بإفريقية. وهذا فاسد، لأنّ الجسم الواحد لا يكون جسمين في ساعة واحدة. وقالت[4] الملحدة: إنّ الأشياء كامنة في الصور، فإذا نام الإنسان زالت الأستار فيرى أشياء.

---

(١) ج: ولهذا.

(٢) ج: –.

(٣) ج: النائم.

(٤) ج: وقال.

وهذا من جهالات الملحدة، لأنّ كثيراً مما يرى النائم لا يذكرها في حالة[1] اليقظة، ولو كان الأمر على ما زعمت الملحدة لم ينساها.

[في الرؤية]

وقالت الطبائعية: إنّ الرؤيا من فعل الطبع، وإن الانتباه من النوم من فعل بعض الطباع على ضرب من المزاج[2]، حتى قالوا: مَن كان الغالب عليه السوداء رأى في منامه الأفزاع والأحداث والأموات، ومَن كان الغالب عليه الدم رأى في منامه اللّهو والطرب والمعازف والشراب، ومَن كان الغالب عليه الصفراء رأى المعصفرات والنار والمصابيح، ومن كان الغالب عليه البلغم رأى البياض والمياه والأنداء. وهذا الذي قالوه باطل من جهة تعليق الحكم على الطبائع، دون تقدير اللّه عزَّ وجلَّ، وكيف يكون كما قالوا واللّه عزَّ وجلَّ مَنَّ على عباده بالنوم كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتاً﴾[3]؟ أي راحة لأبدانكم. فكيف يتصور الامتنان بفعل الغير لو كان الطبع هو الفاعل للنوم؟ وقال في الانتباه عن النوم: ﴿ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجَلٌ مُسَمًّى﴾[4]. فقد أضاف إلى نفسه ما ذكر، فكيف يكون الانتباه من فعل الطبع؟ وهذا باب لا يُعرف بالرأي، بل من طريق السمع، فكيف عرف الطبائعي ذلك بالرأي؟.

(١) ج: حال.

(٢) ج: ميزاج.

(٣) سورة النبأ ٧٨/ ٩.

(٤) سورة الأنعام ٦/ ٦٠.

وقال إبراهيم النظّام من المعتزلة: لا حقيقة للرؤيا، وإنّما هي تخييلات، إلّا ما كان من رؤيا إبراهيم ويوسف عليهما السلام، وهذا باطل، لأنّ اللّه عزَّ وجلَّ أخبر عن رؤيا الملك الذي كان في عهد يوسف وتعبير يوسف تلك الرؤيا، فلو كانت الرؤيا تخييلات لما اشتغل يوسف بالتعبير، واشتغل أيضاً بتعبير رؤيا صاحبي(١) السجن(٢). ولقد أخبر اللّه عن رؤيا رسوله، وقال عليه السّلام: «مَن رآني، في المنام فقد رآني، فإنّ الشيطان لا يتمثل بي». وقال بعض الناس: إنّ [ل٤٢آ] ما يرى النائم في المنام(٣) فهو مما يتمنى/ في حال اليقظة، وهذا باطل، لأنّه يرى كثيراً من الأشياء ما لم يخطر بباله في حال اليقظة».

واعلم بأنّ الملائكة لا ينامون، لقوله عزَّ وجلَّ: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَلا يَفْتُرُونَ﴾(٤). وأمّا الشياطين والجن فلا يُدرى ما حالُهم في النوم. وأمّا الرسل والأنبياء عليهم السلام فإنّهم كانوا ينامون. وكان رسول اللّه سيد الأولين والآخرين ينام، وقد خُصَّ(٥) عليه السّلام بشيء في المنام ما لم يكن لأحد، وذلك ما قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «تنام عيناي ولا ينام قلبي». هذا كان الغالب من حاله، إلّا ما كان من(٦) ليلة التعريس فإنّه غلبه النوم(٧) وأصحابه ليلة

(١) أ: صاحب.

(٢) ج: سجن.

(٣) (في المنام) ج: والنائم.

(٤) سورة الأنبياء ٢١/ ٢٠.

(٥) ج: + رسول اللّه.

(٦) ج: -.

(٧) (غلبه النوم) ج: غلب على النبي.

التعريس[١] حتى لم يوقظهم إلّا حر الشمس. وكان ذلك محمولاً على أنّه إنّما كان ذلك كذلك، ليكون سُنّةً لأمته، كما جاء في بعض روايات هذا الخبر أنّه عزَّ وجلَّ قال: «لَوْ شَاءَ اللّهُ أَنْ لَا تَنَامُوا لَمْ تَنامُوا، ولكنه أراد أن يكون سُنّةً لمن بعدكم، وهكذا من نام أو نسي». ذكره الطحاوي في كتاب[٢] «بيان مشكل الآثار»، وفي بعض هذه الرواية: «وكذلك يفعل مَن نام أو نسي»، واللّه أعلم.

وصار هذا الحديث أصلاً لنا أنَّ مَن نام قبل دخول وقت الصلاة وبقي في النوم حتى خرج وقت الصلاة إنّه يجب عليه القضاء ولا يكون ملوماً في ذلك النوم، وأمّا إذا نام بعد دخول وقت الصلاة[٣] وبقي نائماً حتى[٤] خرج الوقت فإنّه يكون ملوماً. والنوم في الأصل مباح، وقد وردت كراهة النوم في بعض الأوقات على ما روى جعفر بن محمد الصادق عن أبيه عن جده عن علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه قال:

قال[٥] رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: «ما عَجّت الأرض إلى ربها كعجتها من ثلاث: من دم حرامٍ سُفِكَ عليها، أو غُسْل من زناء، أو نوم عليها قبل طلوع الشمس». وفي حديث آخر عن رسول اللّه

(١) ج: + النوم.
(٢) ج: -.
(٣) ج: -.
(٤) ج: -.
(٥) ج: -.

صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه نهى عن الصبْحة، وأراد بالصبحة النوم وقت ارتفاع النهار.

وعن عبد اللّه بن عمرو عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قال: الغفلة في ثلاث، الغفلة عن ذكر اللّه(١)، والغفلة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، وغفلة الرجل عن نفسه في الدين. وروى الشيخ الإمام أبو عبد اللّه ابن أبي حفص الكبير بإسناده عن الأصبغ بن نباتة قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: «لا تناموا عن طلب أرزاقكم فيما بين صلاة الغداة إلى طلوع الشمس». فسئل أنس بن مالك عن قوله: «لا تناموا عن كذا»، قال يسبح ويكبر(٢) ويحمد اللّه(٣) ويهلّل ثم يستغفر سبعين مرّة، قال فعند ذلك ينزل الرزق الطيب.

[في رؤية اللّه في المنام]

وأمّا رؤية اللّه عزَّ وجلَّ في المنام، فمنهم مَن أجاز، ومنهم مَن لم يجز. وقال: إنّ موسى سأل اللّه الرؤية فلم يجبه اللّه إلى ذلك وقال: ﴿لَن تَرَانِي﴾(٤) أي في الدنيا. فلا يتصور أن يراه أحدٌ في الدنيا على أي حال كان، ومن(٥) قال يجوز ذهب إلى أنّ اللّه عزَّ وجلَّ موجود ولا يستحيل/ رؤية الموجود. وكم من أشياء [ل٤٢ب]

(١) إ، ل: -.

(٢) ج: -.

(٣) ج: -.

(٤) سورة الأعراف ٧/ ١٤٣.

(٥) ج: وأمّا من.

يراها[(١)] النائم في المنام، ولا يمكنه رؤية ذلك في حال اليقظة؟ فلم يجز قياس حالة المنام على حالة اليقظة. فإذا رآه على ما هو هو لا يشبه شيئاً يصح، والله أعلم.

فصـل

[في الشك والظن]

ومن الأعراض: الشك والظن، وغالب الظن.

[في الشك]

فالشك معنى يعتري القلب فيقف عن تعرّف الشيء ويكون وقفاً بين النقيضين الذي ينافي القطع على أحدهما، مأخوذ من شك العود فيما يغرز فيه، يقف بذلك بين جهتيه. والدليل على أنّه معنى أنّه عزّ وجلّ وصف الكُفّار بالشك كما[(٢)] قال: ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾[(٣)]، وإنّما يوصف الإنسان بمعنى اعتراه لا بغير شيء.

وقال أبو هاشم من المعتزلة: الشك ليس بمعنى، وهذا الذي قاله باطل، للدليل الذي بيّنا. والدليل على أنّ الشك في الله ورسله، وفيما هو الحق أنّه حق أو ليس بحق كفر، لأنّ الله عزّ وجلّ ذم قوماً من

(١) ج: يراه.

(٢) ج: -.

(٣) سورة النمل ٢٧/ ٦٦.

الكفّار على الشك في الدين، كما ذم الآخرين على تحقق الكفر منهم كما قال: ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾[1]، وقال أيضاً: ﴿أَلا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ﴾[2] أي في شك. وقال: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾[3]. والامتراء طلب التشكيك إن كان من المِرْيَة وإن كان من المراء فهو الجدال بالباطل، وفي الجدال بالباطل طلب التشكك في الحق. وقال أيضاً: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾[4] أي شك، لأنّ المرض عبارة عن الضعف، وفي الشك ضعف لأنّه ينافي الاعتقاد.

وقال بعض الناس: إنّ الشك في الدين حسن. قالوا: ويجوز ورود الأثر[5] بالشك. قالوا: وَمَن طال شكّه في الدين حتى مات فإنّه يموت مؤمناً. وهذا الذي[6] قاله هذا القائل غاية في الغواية، لاستحسانه ما استقبحه اللّه[7]. فإنْ قال قائل إنّ اللّه عزَّ وجلَّ قال[8] في قصّة إبراهيم صلوات اللّه عليه: ﴿وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾[9]. فهذا يقتضي عدمَ الإيقان قبل رؤية ملكوت السماوات والأرض. وقال عليه

(١) سورة النمل ٢٧/ ٦٦.

(٢) سورة فصلت ٤١/ ٥٤.

(٣) سورة الأنعام ٦/ ٢.

(٤) سورة البقرة ٢/ ١٠.

(٥) ج: الأمر.

(٦) ج: -.

(٧) ج: -.

(٨) ج: -.

(٩) سورة الأنعام ٦/ ٧٥.

السّلام: «نحن أَوْلَى بالشك من إبراهيم». وقال عزَّ وجلَّ لرسوله[1] صلّى اللّه عليه وسلّم: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ...﴾ الآية[2].

والجواب عن ذلك كله أن يقال: إنّ هذا تأويل القرآن على غير تأويله. أمّا في حق إبراهيم عليه السّلام، فإنّه كان ذا بصيرة في دينه من أول حال فطرته إلى منتهى أجله، لأنّ اللّه عزَّ وجلَّ قال في حق أنبيائه ورسله: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ﴾[3]، أثبت لهم صفة الاهتداء على الإطلاق، فاقتضى ذلك كونهم مهتدين على كل حال. ولأنّ الأنبياء والرسل حجج اللّه على خلقه[4]، فلا يجوز أن يعتريهم حال يكون للطاعن فيهم[5] مطعن. ولو كان لهم حال جهالة بالحق لقاس المبطل جميع أحواله على تلك الحال.

وأما الذي قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾، فإنّ الإيقان هو العلم الذي يقع به سكون القلب حتى يصير المعلوم بذلك العلم كالذي يقع عليه/ حاسة البصر. وكان إبراهيم ذا بصيرة في دينه قبل [ل٤٣آ]

(١) ج: + محمّد.

(٢) سورة يونس ١٠/ ٩٤؛ (مما... إليك) ج: -.

(٣) سورة الأنعام ٦/ ٩٠.

(٤) الماتريدي توحيد ٢٧٥، ١١: ثم نقول يجب القول بالرسالة بضرورة العقل في إيجاب الحاجة إليها ديناً ودنيا؛ والنسفي؛ تبصرة ٤٤٣، ٨: وقد أرسل اللّه تعالى إلى الخلق رسلاً مبشرين ومنذرين، وأيدهم بالحجج والدلائل؛ والنسفي، بحر ٢٣٩، ١٠: وجعلهم معجزة خارجةً عن الطبع والعادة لإلزام الحجة عليهم.

(٥) ج: فيه.

أن يريه ملكوت السماوات والأرض، إلهاماً من اللّه عزَّ وجلَّ، فأراه اللّه عزَّ وجلَّ ملكوت السماوات والأرض ليصير ما علم قبل ذلك كالذي تقع عليه حاسة البصر. والذي قال عليه السّلام: «نحن أَوْلَى بالشك من إبراهيم» فإنّما قال ذلك لما روي أنّ بعض الناس قال: إنّ إبراهيم شك[١] في دينه ولم يشك رسولنا. فبلغ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم فقال هذه المقالة: «نحن أولى بالشك» إذ لم نر ملكوت السماوات والأرض ولم نشك[٢]. فكيف يشك إبراهيم مع رؤية ملكوت السماوات والأرض؟

وأمّا الذي قال عزَّ وجلَّ: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ﴾[٣]، فقد[٤] اختلف أهل التأويل في تأويله، فقيل[٥]: إنّ هذا ليس بخطاب للرسول[٦] عليه السّلام[٧]، بل خطاب لكل سامع سمع ما أنزل اللّه عزَّ وجلَّ على نبيه[٨] ممن كان في عهد رسوله، فإن مَن كان في عهد رسوله[٩] عليه السّلام، كانوا على ثلاث مراتب: مؤمن حقاً، وكافر حقاً، وشاكّ في دينه. فخطاب اللّه بهذا الخطاب كل من

(١) ج: شكك.
(٢) (ولم نشك) إ، ل، ي: -.
(٣) سورة يونس ١٠/ ٩٤ (مما... إليك) ج: -.
(٤) ج: وقد.
(٥) ج: وقيل.
(٦) ج: لرسوله.
(٧) ج: + هو.
(٨) ج: رسوله.
(٩) (رسوله... رسوله) ج، ي: رسول اللّه.

شكّ في دينه لا رسوله صلّى اللّه عليه وسلّم.

ومنهم مَن قال: هذا خطاب للنّبي صلّى اللّه عليه وسلّم، ولكنه لا يدل على شك النّبي عليه السّلام، لأنّه علق بالشرط، وتعليق الشيء بالشرط ينفي تحققه، لكن خاطب رسوله بهذا الخطاب ليقول الرسول: إنّي لم أشكّ، ولا أسأل. كما جاء في الخبر أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال ذلك[١] لجبريل عليه السّلام، حين[٢] أنزل هذه الآية ليثبت اللّه رسوله على هذه المقالة، وليعرفوه على هذه الصفة، ولا يخطر ببال أحد أنّه كان على غير هذه الصفة.

[في الظن]

وأمّا الظن، فهو تقوي أحد النقيضين على الآخر من غير ثقة له[٣]، فإذا وثق به صار غالب الظن وهو الاعتقاد، والحكم يتعلّق بغالب الظن لا بمجرد الظن. وغالب الظن دليل من أدلة الشرع عند عدم الدليل على العلم بالشيء، نحو قبول شهادة العدول، وتحرّي القبلة عند اشتباه القبلة، وتقويم المستهلكات وأروش الجنايات[٤] التي لم يرد بمقاديرها توقيف. هذا ونظائرها قد أمرنا بإجراء[٥] الحكم على غالب الظن. وقال بعضهم: ما يرجع إلى الظن فلا يقال إنّه دليل

---

(١) ج: -.

(٢) ج: حيث.

(٣) ج: به.

(٤) إ: الجنانات.

(٥) تأخر.

قط، بل هو أمارة، فالأصح هو القول الأوّل، لأنّه وجب العمل به في تنفيذ الحكم عليه عند عدم الدليل كما يجب بالدليل، فكان غالب الظن دليلاً في بابه، والله أعلم.

[في أنواع الظن]

واعلم بأنّ من الظن ما هو إثم، ومنه ما ليس بإثم، فإنّه عزّ وجلّ قال: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾[(١)]. فلم يجعل كله إثماً. والذي هو إثم ظن السوء، إمّا بجنسه وإمّا بالله. فأما[(٢)] بالله فلما روى جابر بن عبد الله عن رسول الله عليه السّلام أنه قال: «لا يموتنّ أحدكم إلّا وهو حسن الظن بالله». رواه أبو بكر الجصاص بإسناده في أحكام القرآن، وذكر هو[(٣)] أيضاً بإسناده عن واثلة بن الأسقع عن رسول الله خبراً عن الله عزّ وجلّ: «أنا عند ظن عبدي بي، فليظن عبدي بي ما شاء».

[ل٤٣ب] وروى الجصاص أيضاً بإسناده عن رسول الله عليه/ السّلام أنّه قال: «حُسْنُ الظن من العبادة». وهذا الخبر في بعض الروايات موقوف على أبي هريرة رضي الله عنه[(٤)]. وفي بعضها مرفوع: «فحسنُ الظن بالله فرض، وسوء الظن[(٥)] منهي عنه». قال الله تعالى:

---

(١) سورة الحجرات ٤٩/ ١٢.

(٢) ج: أمّا.

(٣) ج: -.

(٤) (موقوف... رضي الله عنه) ي: -.

(٥) ج: + به.

﴿الظَّانِّينَ باللّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ﴾. قد ظن هؤلاء أنّ لا ينصر اللّه رسوله ولا يكرمه. فكان هذا الظن راجعاً إليهم كما قال تعالى: ﴿عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ﴾[1]، والدائرة الراجعة بخير أو شر. فكان سوء الظن باللّه محظوراً بأن يظن أن لا يرزقه اللّه ولا ينصره إمّا عاجلاً أو[2] آجلاً.

وأمّا سوء الظن بجنسه فهو محظور أيضاً، نحو سوء الظن بالذي ظاهره[3] العدالة، بدليل قوله صلّى اللّه عليه وسلّم: «إيّاكُم والظن، فإن الظن أكذب...» الحديث. رواه أبو هريرة عن رسول اللّه عليه السّلام. أراد به ظن السوء بالمسلم من غير سبب يوجبه، فهذا من الظن المحظور أيضاً. وكذلك ما له سبيل إلى معرفته مما يفيد تعلمه. وقد نصب له الدليل، فأعرض عن اتباع الدليل وحصل على الظن، فهو محظور أيضاً لأنّه مأمور باتباع الدليل في ذلك، فإذا حصل على الظن فقد ترك ما هو المأمور به، فكان ذلك الظن محظوراً عليه أيضاً.

ومن الظن ما هو مباح نحو أن يشك في أعداد ركعات الصلاة، وأمره الشرع بأن يتحرى الصواب على ما عرف في كتاب الصلاة، فإن عدل عن ذلك إلى البناء على اليقين كان[4] جائزاً، وكذلك[5] ما يهجس بالقلب من خواطر الظنون، لأنّ ذلك مما لا يملك. وعن

(١) سورة الفتح ٦/٤٨.
(٢) ج: وإمّا.
(٣) إ: ظاهر
(٤) ج: + ذلك.
(٥) ج: فكذلك.

أبي هريرة عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قال: «إذا ظننتم فلا تحققوا»، أراد بذلك ما يهجس بقلب الإنسان في أخيه من ما يوجب الريبة فلا ينبغي أن يحققه.

ومن الظن ما هو مندوب إليه، نحو حسن الظن بالأخ المسلم فهو مندوب إليه، مثاب عليه. فإن قال قائل: إذا كان سوء الظن محظوراً فيقتضي ذلك أن يكون حسن الظن واجباً. قيل له: لا يجب، لأنّ بينهما واسطة، وهو أن لا يظن شيئاً، فإذا أحسن الظن، به فقد فعل مندوباً إليه، واللّه المستعان.

[في السهو والنسيان]

ومن الأعراض السهو والنسيان، فالسهو خفاء الشيء بما يمنع إدراكه، وكذلك النسيان. غير أنّ[1] النسيان إنّما[2] يكون بعدما كان ذاكراً للشيء ثم ينساه[3]، والسهو يكون في الحالين. وقال جمهور القدرية: إنّ السهو ليس بمعنى. وهذا القول باطل، لأنّ الإنسان يوصف به بعد، وإنّما يوصف الإنسان بما هو معنى لا بالعدم. وفي الحديث: «أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم سهَى فسجد للسهو».

[في العلم والجهل]

ومن الأعراض العلم المحدث وقد تقدم الكلام فيه، ومن

(١) (غير أنّ) ج: -.

(٢) ج: ربما.

(٣) (ثم ينساه) إ، ل، ي: -.

الأعراض الجهل وهو نقيض العلم، وقد مرّ الكلام فيه. والجهل عند القدرية من جنس الاعتقاد، لأنّ عندهم اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به، فيلزمهم على هذا أن لا يكون الجاهل بما في بطن الحامل جاهلاً، إذ لم يعتقد فيه شيئاً، والله عزَّ وجلَّ قطع علم الخلق عن الوقوف على ما في البطن، فكان كل جاهلاً به، ولم يعتقد فيه شيئاً.

[في صحة البدن والخاطر]

ومن الأعراض صحة البدن والخاطر/ خلافاً للنظّام من القدرية [ل٤٤آ] فإنّه قال أنّهما جسمان، والكلام معه في هذا يرجع إلى حدّ الجسم، وقد عرف ذلك فيما تقدم.

[في السمع والبصر المحدثين]

ومنها السمع والبصر المحدثان، وهما عند أهل الحق معنيان قائمان بالسامع والمبصر[1]. وقال الكعبي من القدرية: إنّ السمع علم على المسموع، والبصر علم على المبصر، فإذا وجد المسموع أو المبصر كان الإنسان سامعاً مبصراً[2]، لا أن يكون هناك حصول سمع أو بصر. وتابعه على ذلك قوم، وكلهم على الضلالة، بدليل أنّ السامع اسم مشتق من السمع، والمبصر اسم مشتق من البصر، كالفاعل اسم مشتق من الفعل.

وقد قسّم أهل النحو الفعل قسمين المتعدي واللازم، ومن أخلى

(١) ج: + علم.
(٢) ج: ومبصراً.

الفاعل من[١] الفعل، فقد جوّز وجودَ المحدِث[٢] بلا حدث، ووجودَ الضارب بلا ضرب، وهذا لا يقوله عاقل. والذي يدل عليه أنّ اللّه عزَّ وجلَّ مَنَّ عَلَيْنَا بما جعل لنا من السمع والأبصار والأفئدة كما قال: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ والأَبْصَارَ والأَفْئِدَةَ...﴾ الآية[٣]. والامتنان يقع بالمحقق لا بالمجاز. ثم بيّن الحكمة في جعل ذلك فقال: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُون﴾[٤]، ولا يستحق أحد الشكر على ما لا ينعم.

[في المتولدات]

وقال قوم من القدرية: إنّ السمع والبصر معنيان، ولكنهم اختلفوا في فاعلهما ومحدثهما، فقال قوم: لا فاعل لهما ولا محدث لهما. وكذلك قالوا في سائر الحوادث التي تحدث عند حدوث[٥] الأفعال، وسموها متولدات، نحو ذهاب السهم عند الرمي، وذهاب الحجر عند الدفع، والإدراك عند فتح الفاتح بصرَه، والإصغاء بالأذن إلى الشيء، وأشباه ذلك. وإليه ذهب ثمامة بن الأشرس النميري زعيم المعتزلة في زمن المأمون الخليفة رضي اللّه عنه، وهو الذي قتله بنو[٦] خزاعة بمكّة بين الصفا والمروة لأجل بدعته، ولأجل سعيه في قتل أبي أحمد الخزاعي المرْوَزي.

(١) ج: عن.
(٢) ج: المحدث.
(٣) سورة النحل ١٦/ ٧٨، (الآية) ج: -.
(٤) سورة النحل ١٦/ ٧٨.
(٥) ج: وجود.
(٦) ي: بنوا.

ودليل أهل الحق عليه أنا[١] أجمعنا على أنّه لا بد للأجسام من مُحْدِث، فكذلك لهذه الحوادث لاستواء الجميع[٢] في الحدوث. ويقال له: إنّك قد قلت لا بد للأجسام من محدِث، وقلت: إنّ المتولدات يصح حدوثها لا من محدث، فما الفصل بينك وبين من عكس عليك ذلك؟ فقال[٣]: يصح حدوث الأجسام بلا محدث، ولا يجوز حدوث[٤] هذه الحوادث إلّا من محدث، وكل قول يمكن أن يعكس على قائله فهو باطل[٥].

ثم يقول: إنّ الحوادث عقيب الأفعال يحدثها اللّه عزَّ وجلَّ لا بعلة[٦] تلك الأفعال، إنّما[٧] الأفعال أسباب لحدوث تلك الحوادث، فتحدث تلك الحوادث عندها[٨]. ولو شاء اللّه عزَّ وجلَّ أن لا يحدثها مع وجود تلك الأفعال لم يحدثها، لأنّه[٩] يستحيل حدوث حادث بنفسه[١٠] جزافاً، لأنّه لم يكن فكان[١١]، فكيف يوصف بالقدرة على

---

(١) ي: -.

(٢) ج: الجمع.

(٣) إ، ل، ي: -.

(٤) (الأجسام... حدوث) ج: -.

(٥) (فهو باطل) ج: كان باطلاً.

(٦) (لا بعلة) ابتداء لا لعلة.

(٧) ج: أمّا.

(٨) ج: حينئذ.

(٩) ج: وهذا.

(١٠) (حادث بنفسه) ج: بنفسها.

(١١) (لأنّه... فكان) ج: لأنّها لم تكن فكانت.

الحدوث بنفسه[١]؟ ويستحيل أن يحدث الحادث فاعله[٢]، لأنّه لم يحدث نفسه ويحتاج إلى محدث في إحداث قدرته كل ساعة، والمحتاج إلى غيره في إحداث قدرته كل ساعة لا يوصف بالقدرة على أن يحدث غيره/ [ل٤٤ب] ، ويستحيل تولد[٣] الحادث من الفعل، لأنّ التوليد إحداث خفي وإخراج مكنون. والفعل المحدث عرض[٤]، ولا يصلح العرض[٥] لكمون شيء فيه، أو قيام شيء به، لأنّه يعتمد محلاً يقوم به، فلا يتصور أن يقوم به شيء أو يحله.

ولما بطلت هذه الأوجه ثبت أن محدثها محدث الجسم[٦] وأنّه[٧] متعال عن الحوادث، وهو صانع العالم القدير الذي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[٨]، وأنّه يحدث الأشياء عند الأسباب وبلا سبب، وجريان التدبير في الأسباب لحكمة الاعتبار بما جعل[٩] له السبب المؤدي إليه.

---

(١) ج: بنفسها.

(٢) (يحدث... فاعله) ج: يكون محدثاً فاعلها.

(٣) ج: أن يتولد.

(٤) النسفي، تبصرة ٦٠١، ٥: وأفعال العباد أشياء؛ والنسفي، بحر ١٦٧، ١٣: وفعل العبد شيء؛ والنسفي، تمهيد ٢٨٥، ٨: ثم لو كان للعباد قدرة تخليق أفعالهم وهي أعراض... ؛ والصابوني، بداية ١١٢، ٤: وأمّا المعقول هو أن فعل العبد محدث؛ والنسفي، اعتماد ١٤٦، ٨: وفعل العبد شيء.

(٥) ج: + محلا.

(٦) (محدث الجسم) ج: من أحدث بالأجسام.

(٧) ج: وهو.

(٨) سورة الشورى ٤٢/ ١١.

(٩) ج: صلح.

وقال إبراهيم النظام من المعتزلة: إنّ اللّه فعل الحوادث المتولدة من الأفعال، ففعل الإدراك عند فتح البصر[(١)] مع ارتفاع الموانع وإيصال الهواء والضياء بين الرأي والمرئي ومحاذاة[(٢)] الرأي المرئي وقربه[(٣)] بإيجاب خلقه الرأي.

واعلم أنّ النظّام قد أصاب في إضافة المتولد إلى اللّه عزَّ وجلَّ، ولكنه أخطأ في قوله: إنّه فعل بإيجاب خلقه الجسم لأنّه إن أراد بإيجاب الخلقة أن لا[(٤)] تكون الخلقة علة لها، لزمه أن لا[(٥)] توجد الخلقة إلّا موجبة لها، لأنّ العلل لا تسبق معلولاتها، وإن أراد أنّ الخلقة سبب لحدوثها فهو مستقيم. لكن النظّام لا يقول بحدوث الأشياء عند الأسباب، وإن أراد أنّها حالة في الخلقة أو فيما يشبه الخلقة، لزمه أن يكون كل حركة للجسم فعلاً للّه بإيجاب الخلقة لها، ولأن الحركة قائمة بها، وذلك محال، لأنّ الحركة تكون بالطاعة أو بالمعصية، ويستحيل أن يكون ذلك من اللّه فعل.

وإن أراد أن الخلقة محدثها، فهذا هو الشرك الذي فرّ منه وشارك من قال: إنّ المتولدات محدثها[(٦)] غير اللّه. والذي[(٧)] اعتبر

(١) ج: الفاتح بصره.

(٢) إ، ي: ومحاذات.

(٣) ج: + منه.

(٤) ج: ي: -.

(٥) إ، ل: -.

(٦) ج: محدثاً.

(٧) البزدوي، أصول ١١١، ١٥: قال أهل السنة والجماعة إنّه لا تولّد للأفعال؛ =

من إيصال[١] الهواء والضياء والمحاذاة[٢] فهو مستقيم فيما بين الجنس. فأمّا بين العبد وربه عند رؤية[٣] اللّه عزَّ وجلَّ في الآخرة فهو باطل، لأنّ المؤمنين يرون ربهم في الآخرة على مذهب أهل الحق لا من هذه الجهات، والنظّام ينكر رؤية المؤمنين ربهم في الآخرة[٤].

وقال أبو العبّاس القلانسي من أهل السنّة من المتكلمين: إنّ المتولدات من فعل اللّه بإيجاب الطبيعة يعني طبيعة الجسم، يريد به أن[٥] يحدث بقوة فعل الفاعل الذي يخلق اللّه فيه. وأمّا أكثر المتكلمين فعلى أنّه لا تأثير للطبيعة[٦] فيه. ومنهم مَن قال: إنّ المتولدات تتولد من الأفعال، فيتولد الإدراك مع السمع والبصر بدلالة أنّ من فتح بصره عند حضور المنظور إليه أو أصغى أذنه عند حضور المسموع حصل مدركاً لهما[٧] مع فتح البصر وأصغى الأذن إذا كانت

= والنسفي، بحر ١٦٧، ١١: ومن ادّعى الشرك مع اللّه تعالى في الخالقية يكفر؛ والنسفي، تمهيد ٣٠٢، ٣: ثبت أنّ ما يوجد من الألم في الضروب عقيب ضرب الإنسان... كل ذلك مخلوق اللّه تعالى ولا صنع للعبد فيه؛ والنسفي، عقائد ٢، ٢١: وما يوجد من الألم... كل ذلك مخلوق اللّه تعالى لا صنع للعبد في تخليقه؛ والنسفي، عمدة ٢٠، ٧: وثبت هذا أنّ المتولدات بخلق اللّه تعالى.

(١) ج: اتصال.

(٢) إ: ومحادات؛ ج: بين الرائي والمرئي.

(٣) ج: ربه.

(٤) (والنظام... الآخرة) ج: -.

(٥) (يريد... أن) ج: ويريد أنّه.

(٦) ج: للطبية.

(٧) ج: لها.

الموانع مرتفعة[١]، وإذا لم يرد المدرك وجود الإدراك قصد إلى تغميض العين وسدّ الأذن. وهذا الذي قاله هذا القائل باطل، لأنّه لو كان فاعلاً لإدراك[٢] المحسوسات، وجب أن يكون فعله مقصوراً على إرادته، كما أنّ قيامه أو قعوده[٣] مقصور على إرادته، وكذلك سائر الاكساب[٤].

وإذ كنا نجد الإنسان يكره الألم ويتمنى الخلاص[٥]، ولا يجد إلى دفعه سبيلاً. ويرى/ ما يودّ أن لا يراه، ويسمع[٦] ما يَوَدُّ أن لا [ل٤٥آ] يسمعه[٧] بأن[٨] الإدراك لم يحصل بإحداثه. ومن سقى زرعه وراعاه حتى نما الزرع[٩] وبلغت الحبة سبع سنابل، في كل سنبلة مائة حبة أو أكثر[١٠]، فإنّ ذلك لا يكون من فعل الحراث. ومَن قال إنّه من فعله، فذلك قول يأباه أهل التوحيد والدهرية، فكذلك ما يحدث عقيب الأفعال.

---

(١) (مع... مرتفعة) إ، ل، ي: -.

(٢) ج: لإدراكه.

(٣) (أو قعوده) ج: -.

(٤) (سائر الإكساب) ج: قعوده وسائر أكسابه.

(٥) ج: + منه متى ابتلي به.

(٦) (يراه ويسمع) ج: يكون رآه وسمع.

(٧) ج: يكون سمعه.

(٨) ي: -.

(٩) ج: -.

(١٠) (في... أكثر) إ، ل، ي: -.

فصـل

[فيما يصح رؤيته بالبصر]

قال قوم من قدماء المتكلمين: إنّ ما قام بنفسه يصح[١] رؤيته، وما لا فلا، وإليه ذهب أبو العبّاس القلانسي وعبد اللّه بن سعيد القطان[٢]. وقال أبو الحسن الأشعري: كل ما هو موجود يصح رؤيته، حتى قال الأشعري: إنّه يصح رؤية الأعراض. وقال الأولون: لا يصح رؤية الأعراض[٣]. وقال الأشعري: ما لا يرى[٤] من الموجودات فلأن اللّه لم يخلق فيه الدرك لا[٥] لاستحالة رؤيته، بل لأنّ اللّه تعالى لم يخلق فيه الدرك[٦].

وقال القلانسي: ما لا يراه فلضعف البصر[٧]، وقال القلانسي: إنّ الكحل في عين الإنسان لا يراه لضعف البصر، على معنى أنّ اللّه جعل البصر على أن يرى ما هو خارج عن الجفن، لا[٨] ما هو متصل بالجفن. وقال الأشعري: إنّما لا يرى لأنّ[٩] اللّه لم يخلق

(١) هكذا في الأصل.

(٢) ج: -.

(٣) (وقال... الأعراض) ج: -.

(٤) (ما... يرى) وما لا يراه الرائي.

(٥) (فلأن... لا) ج: فليس.

(٦) (بل... الدرك) إ، ل، ي: -.

(٧) (وقال... البصر) ج: -.

(٨) ج: ولا يرى.

(٩) (يرى لأنّ) ي: يمنع ولكن.

فيها قدرة الإبصار[١] لا لضعف[٢] البصر. وقال القلانسي: إنّ الظلمة تمنع من الرؤية. وقال الأشعري: لا تمنع الظلمة[٣] من الرؤية ولكن[٤] اللّه لم يخلق فيه الدرك. وقال القلانسي: إنّ البصر لا يبصر ما وراء الحجاب لضعف[٥] البصر[٦]. وقال الأشعري: لا يرى[٧] لأنّ اللّه لم يخلق فيها الدرك[٨]، ولو خلق فيها[٩] الدرك لأدرك ما وراء الحجاب[١٠].

ودليل القلانسي في اعتبار ضعف البصر أنّه محدث، ولا ينفكّ المحدث عن قوة أو فتور. وقال النظّام[١١]: إن الذي يصح رؤيته الجسم لا غير. وقال: إنّ اللون يُرَى لأنّه جسم[١٢]. وقال أبو علي الجُبّائي: يصح رؤية ثلاثة أشياء، الجوهر واللّون والكون[١٣]. وقالت

(١) (قدرة الإبصار) ج: الرؤية.
(٢) ج: لأجل ضعف.
(٣) (تمنع الظلمة) ج: الظلمة لا تمنع البصر.
(٤) ج: لأنّ.
(٥) ج: + في.
(٦) (وقال الأشعري... البصر) ي: -.
(٧) (لا يرى) ج: إنّما لا يبصر.
(٨) (فيها الدرك) ج: فيه الدرك قال.
(٩) ج: فيه.
(١٠) ج: + وقال الأشعري: إنّما لا يرى لأنّ اللّه لم يخلق فيه دركه.
(١١) ج: + من المعتزلة.
(١٢) (وقال... جسم) إ، ل، ي: -.
(١٣) (وقال... والكون) إ، ل، ي: -.

النجّارية: يصح رؤية الأجسام والحركة، ولا يصح رؤية غيرهما. وقال أبو هاشم من القدرية: يصح رؤية شيئين الجوهر واللّون، ولا يصح رؤية غيرهما. وقالت الفلاسفة: لا يرى إلّا اللون، وقال آخرون: لا يرى إلّا المتلون.

ودليل أهل الحق على[١] رؤية كل موجود، أو رؤية كل[٢] قائم بنفسه، أنّ الرؤية على التحقيق يقتضي رؤية المرئي على أخص أوصافه، لتقع المباينة بينه وبين[٣] غيره. فينتفي الريب والظن. كما أنّ العلم بالشيء يقتضي العلم به على أخص أوصافه، ليقع به المباينة بينه وبين غيره[٤]، وأخص أوصاف الشيء شيئيته، وهو[٥] قيامه بنفسه. وأمّا معنى الجسمية، فليس من أخص أوصافه، لأنّه[٦] يثبت[٧] في الحالة الثانية من الحالة الأولى على ما عرف في حدّ الجسم. فيبطل بما ذكرنا قول من خالفنا، والله أعلم.

واعلم أنّ الحياة شرط في درك المدركات، وكذلك في العلم والقدرة والإرادة، وقد ذكرنا هذه المسألة فيما تقدم[٨].

---

(١) ج: عليهم في.

(٢) (رؤية كل) ج: -.

(٣) (بينه وبين) ج: عن.

(٤) (بينه... غيره) ج: -.

(٥) ج: وهي.

(٦) ج: لأنّ معنى الجسمية.

(٧) ي: ثبت.

(٨) (واعلم... تقدم) إ، ل: -.

فصل

في بيان أنواع الأعراض

قال[١] أكثر مثبتي الأعراض: إنّ الأعراض ليست من جنس الأجسام ولا من أبعاضها، وخالفهم في ذلك النظّام وضرار بن عمرو والنجّارية[٢]. فقال النظام[٣]: إنّ الأعراض أجسام إلّا الحركة، وزعم أنّ السكون من جنس الحركة، غير أنّه حركة اعتماد. وزعم[٤] أنّ العلوم والإرادات من جملة الحركات التي هي من[٥] حركات/ [ل٤٥ب] القلوب، وكل شيء ليس من جنس الحركة في العالم فهو جسم. فأدخل الألوان والأصوات والطعوم والاستطاعات في حيز الأجسام، وزعم أنّ الجسم الكثيف هو اللون والرائحة والطعم وما أشبهها. وقال إنّ هذه الأشياء اجتمعت وتداخلت فصارت[٦] جسماً كثيفاً، وإنّ مكان اللون مكان الطعم والرائحة، وأجاز كون جسمين وأكثر في مكان واحد على سبيل المداخلة، ولم يجز على سبيل المجاورة.

وقال أهل الحق ليست الأصوات والأرايح والطعوم والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة بأجسام، ولا الحركة والسكون ولا شيء

---

(١) ج: لقد اختلفوا في هذا الفصل فقال.

(٢) ج: والنجار.

(٣) (فقال النظام) ج: فأمّا النظام فقد زعم.

(٤) ج: + أيضاً.

(٥) ج: -.

(٦) ج: فصار.

من الأعراض غيرهما بأجسام[١]، لأنّها لو كانت جواهر وأجساماً لجاز أن تنفرد بنفسها، فيوجد صوت بلا مصوِّت. وكلام بلا متكلِّم، وسواد بلا أسود، وبياض بلا أبيض، ولون بلا متلوّن، ولجاز أن يصوت الصوت، ويتكلم الكلام، وتتحرك الحركة، ويسكن السكون. وهذا محال بالإجماع[٢]، فكذلك يستحيل كون الأعراض أجساماً، وبالله التوفيق.

[في المداخلة]

واعتبار المداخلة باطل، لاستحالة حلول أحدهما في مكان صاحبه قبل فراغ محله[٣]، لأنّ الأول يدفعه، إذ محل الأول مشتغل بالأول، فثبت امتناع المداخلة بين الحيزين سواء كانا لطيفين أو كثيفين، لأنّ الجسم اللطيف يكون شاغلاً لمكانه الذي حلّ فيه بقدره، لا محالة إلّا أن يحصل بين المجاورين من الانضمام ما يتعذر الفصل بينهما، فيقع عند الناظر أنّهما متداخلان. وعلى هذا حال وقوع النجاسة في الماء، وبنجاسة[٤] تجاور الماء، ولكن لا يجوز استعمال ذلك الماء[٥] الذي تجاوره النجاسة، لأنّه لا يمكن الفصل بين الماء الطاهر وبين النجاسة التي تجاوره، فلا يصل إلى استعمال الطاهر إلّا باستعمال النجاسة.

---

(١) (ولا الحركة... بأجسام) إ، ل، ي: -.
(٢) (محال بالإجماع) ج: بالإجماع محال.
(٣) ج: + منه.
(٤) ج: فالنجاسة.
(٥) ج: -.

فأمّا(١) ما عدا موضع النجاسة، فإن مذهب علمائنا في ذلك أنّه إذا كان الماء كثيراً بحيث لا يخلص بعضه إلى بعض جاز استعماله، لأنّه لا يقين(٢) في وصول النجاسة إليه، وقد عُرفت طهارته فلا يحكم بنجاسته بالشك، وإن كان الماء قليلاً بحيث يخلص بعضه إلى بعض لم يجز استعماله، لأنّه لا يكون لذلك الماء(٣) قوة دفع النجاسة عن نفسه، فتجاوره النجاسة كما جاورت ذلك الموضع الذي وقعت فيه النجاسة أولاً. ولو كانت النجاسة في الماء على سبيل المداخلة لم يتنجس الماء، وإن كان قليلاً، لأنّ قطرة من البول إذا وقعت في الماء تكون أقل من الماء القليل، فتكون القطرة من البول مغلوبة في ذلك الماء، فلا يكون للمغلوب حكم، فثبت أنّه لا يجوز المداخلة، والله أعلم.

[في تماثل أفعال الحيوانات]

وزعم النظام أنّ أفعال الحيوانات كلها جنسٌ واحد وهي الحركات، وهذا باطل، لأنّ اعتبار هذا يؤدي إلى أنّ الإيمان والكفر والطاعة والمعصية واحداً، لأنّ(٤) ذلك كله حركات، والحركات عنده جنس واحد، فتكون الحركات عنده متماثلة. فيكون الإيمان على أصله من جنس الكفر، والطاعة من جنس المعصية، والعلم من جنس

(١) ج: وأما.
(٢) (لا يقين) ج: تعين.
(٣) ي: -.
(٤) (واحداً لأنّ) ي: واحد إلا أن.

الجهل، والجهل من جنس العلم[١]، وفعلُ عدو اللّه إبليس من جنس فعل حبيب اللّه./ [ل٤٦آ] ويلزم النظام أنّ من قال: لعنك اللّه، كان بمنزلة من قال رحمك اللّه، فلا يغضب النظام بذلك.

[في هوية الشيء]

وقد أجاز النجار أن يكون الشيء الواحد عرضاً في حال، جسماً في حال، وهذا محال. لأنّه يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد موافقاً لنفسه في حال، مخالفاً في حال، وهذا محال، لأنّه لا يبقى حينئذ هو وقد تثبت هويته، فلا يجوز أن لا[٢] يكون هو.

فصـل

في إحالة[٣] بقاء الأعراض

اعلم بأنّ الكلام في هذا الفصل يقع أولاً في معرفة حقيقة البقاء في لسان العرب، ومواضعة أهل العلم من المتكلمين.

[في البقاء في لسان العرب]

أمّا في لسان العرب فإنّ البقاء هو الدوام، والباقي هو الدائم. قال اللّه تعالى خبراً عن إبراهيم عليه السّلام ﴿وإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ وَجَعَلَهَا كَلِمَةً

---

(١) (والجهل... العلم) ج: -.
(٢) ج: -.
(٣) ج: حالة.

بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ﴾[1] أي دائمة إلى يوم القيامة. فلم يزل في ذريته من يقولها. وقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحاتُ﴾[2] أي الطاعات التي سلمت عن الإحباط لأصحابها في الدنيا والآخرة.

[في أنواع البقاء]

والبقاء نوعان أحدهما لا إلى نهاية، وهو بقاء اللّه عزَّ وجلَّ، وبقاء من يُبقّيه اللّه عزَّ وجلَّ مثل بقاء الجنة والنار، وبقاء أهل الجنّة والنار والعرش والكرسي، وبقاء إلى نهاية ينتهي إليها البقاء والمبقى والمفني هواللّه عزَّ وجلَّ.

[في البقاء عند أهل العلم من المتكلمين]

وأمّا على مواضعة أهل العلم من المتكلمين من أهل الحق، فإنّ البقاء في الشاهد هو الكون في مستأنف الوقت بعد الوجود. وإن شئت قلت: تجدّد الكون حالاً بعد حال، لأنّ البقاء هو الدوام. ولا يكون الدوام للمحدث إلّا في مستأنف الوقت.

والبقاء صفة تقوم بالباقي، لأنّ قول القائل: ذات باق، يفيد معنى سوى ما أفاد[3] قوله «ذات»، لأنّه لو لم يفد ذلك لصار كأنّه قال: ذات ذات، وبالإجماع ليس كذلك. فثبت أنّه أفاد قوله «باق» سوى ما أفاد قوله «ذات»، وليس ذلك المعنى إلّا ما اشتق اسم

(١) سورة الزخرف ٤٣/٢٦ - ٢٨؛ ج: + ... الآية.
(٢) سورة الكهف ١٨/٤٦.
(٣) ج: فاد.

الباقي منه وهو البقاء.

والذي يدل عليه أنّه يصح نفي كون الذات باقياً مع إثبات اسم الذات في صيغة اللفظ[١]. فإن قال قائل: إن اسم الباقي وإن أفاد معنى سوى اسم الذات، لكن[٢] ذلك المعنى راجع إلى الذات، فيكون الباقي في الحاصل باقياً لنفسه. قيل له في إثبات اسم الباقي إثبات معنى يقوم بالذات من الوجه الذي بينا، فيجب اعتبار ذلك المعنى كيلا يلغو[٣] فائدة اسم الباقي. ومن استجاز إطلاق اسم الباقي على ذات بلا بقاء، فقد استجاز إطلاق اسم الجميل على ذات لا جمال له، واسم القبيح على ذات[٤] لا قبح له، واسم العاقل على ذات لا عقل له، واسم المجنون على ذات لا جنون به[٥]، وهذا خارج عن قضية العقل.

[في الباقي والموجود]

وقال قوم من القدرية منهم الجُبّائي وابنه وأبو هذيل العلّاف: إنّ الباقي باقٍ بلا معنى يقوم بذات الباقي. وإليه ذهب الكرّامية المجسِّمة، وقد بيّنا فساد هذا القول. وزعمت الكرّامية أيضاً، أنّ الشيء حال وجوده يكون باقياً، وأنّ الباقي هو الموجود لا غير.

---

(١) (والذي... اللفظ) إ، ل، ي: -.

(٢) ج: ولكن.

(٣) ج، ي: يلغوا.

(٤) (بقاء... ذات) ي: -.

(٥) ج: له.

وهذا باطل، لأنّ الباقي لو كان هو الموجود لا غير لاستقام قول القائل لآخر: أوجدك اللّه، بدل قوله: أبقاك اللّه. ويكون[١]/ [ل٦٤ب] قوله: أبقاك اللّه، وقوله: أوجدك اللّه، سواء. ألا ترى أنّ المفعول والمحدث لما كانا شيئاً واحداً استقام قول القائل «فعل» بدل قوله «أحدث»، وقوله «أحدث» بدل قوله «فعل»؟ وهاهنا فيما نحن فيه[٢]، لما لم يستقم استعمال: قوله أبقاك اللّه، بدل قوله: أوجدك اللّه، عُلم أنّ اسم الباقي انتظم معنى سوى اسم الموجود، واللّه أعلم.

وقال بعض القدرية: إنّ الباقي اسم للذي أتى عليه وقتان فصاعداً، وهذا باطل، لأنّه يؤدي إلى أن[٣] لا يكون اللّه باقياً[٤] في الأزل[٥]، لامتناع ورود الأوقات عليه. واستحالة هذا[٦] لا تخفى على عاقل، فلذلك ما يؤدي إليه.

وزعم بعض أصحاب أبي هاشم أنّ الباقي هو الكائن لا بحدوث. وهذا باطل، لأنّه إن أراد بهذا القول أن لا يكون الباقي حادثاً قط، لزمه أن لا يكون للأجسام بقاء قط لأنّها محدثة. وإن أراد بقوله الكائن بكون الحركة باقية ليس حدوثاً هو غيرها، بل حدوثها نفسها، وكذلك حدوث كل حادث نفسه، واستلزمه أيضاً أن يكون

---

(١) ج: فيكون.
(٢) ج: -.
(٣) ج: - الباري تعالى.
(٤) (اللّه باقياً) ج: -.
(٥) ج: + باقياً.
(٦) ج: + القول.

الشيء في حال حدوثه باقياً، لأنّه ليس له حال حدوثه حدوث هو غيره. ولما بطلت أقوال مخالفي الحق في كون الباقي باقياً بلا معنى، ثبت قول أهل الحق في كون الباقي باقياً ببقاء قائم به، واللّه الموفّق[1].

فصـــل

فيما يجوز بقاؤه وما لا يجوز بقاؤه

قال أهل الحق: لا بقاء للأعراض، وإن بقاء[2] الأعراض ممتنع[3] لأنّه لا يجوز أن يكون باقياً لنفسه. لأنّه لو كان كذلك[4] لامتنع عدمه لوجود نفسه، وذلك يوجب قدمه، لأنّ ما يمتنع عدمه ووجب وجوده كان قديماً. وفي هذا القول قول تقدم محالها، لأنّ الأعراض صفات الأجسام والجواهر. وفي قول تقدم، محالها إنكار

(١) (وهذا باطل. . . الموفق) إ، ل، ي: فإنّ هذا القول صحيح في اللّه، فأمّا في حق غيره فلا يصح، لأنّ لما سوى اللّه حال حدوث.

(٢) (ولا . . . بقاء) ج: لا يقال الأعراض وبقاء.

(٣) الماتريدي، توحيد ٣٠، ٧؛ ولا يجوز أن يكون سبب قِدَم الجسم حدوث عرض فيه؛ والبزدوي، أصول ١٢، ١٩: ثم الأعراض عند أهل السنّة والجماعة مستحيل البقاء؛ والنسفي، تبصرة ٤٩، ١٦: وأمّا العرض فهو في موضوع اللّغة اسم لما لا دوام له ولا ثبات؛ والصابوني، كفاية ٦٦: والأعراض ما لا قيام لها بنفسها، ولا دوام لها، ولا يجوز خلوها عن محل تقوم به؛ والصابوني، بداية ٣٥، ١٣: وأمّا العرض فاسم لما لا دوام له في اللغة، وحدّه ما يقوم بغيره ولا دوام له.

(٤) (لا . . . كذلك) ج: لو كان باقياً لنفسه.

صانعها، وهذا كفر صراح[١]. ولا يجوز أن يكون باقياً ببقاء محله، لأنّه يمتنع بقاء الشيء ببقاء غيره. ألا ترى أنّه لا يحيى الحي[٢] بحياة غيره، ولا يقدر بقدرة غيره؟ ولأنّه[٣] لو بقي[٤] ببقاء محله لم يتبدل مع قيام محله، فلمّا تبدّل العرض ومحله قائم، ثبت أنّه لا يبقى ببقاء محله[٥]. ولا يجوز أن ينتقل إليه شيء من بقاء محله، لأنّه لو كان كذلك لكان حكمه حكم محله[٦].

فإن قيل: إذا صبغ الثوب[٧] بالعُصْفُر فإنّه[٨] ينتقل إليه[٩] لون العُصفر، ولون العُصفر عَرَض[١٠]، قيل له إنّما ينتقل إليه[١١] أجزاء العصفر، وجزء العصفر جسم فيه حُمرة أو غيرها من الألوان، فيقع به التغطية لأجزاء الثوب. ولهذا قلنا: إنّ الأجير المشترك إذا صبغ الثوب كان له حق حبس[١٢] الثوب بالأجرة لأنّ له في الثوب عين

---

(١) (وذلك... صراح) إ، ل، ي: -.

(٢) ج: حي.

(٣) ج: وعلى أنّه.

(٤) ج: + العرض.

(٥) (فلمّا... محله) إ، ل، ي: -.

(٦) ج: + في امتناع التبدل.

(٧) (إذا... الثوب) ج: إن الثوب إذا صبغ.

(٨) ج: -.

(٩) ج: إلى الثوب.

(١٠) (ولون... عرض) ج: -.

(١١) ج: إلى الثوب.

(١٢) (حق حبس) ج: أن يحبس.

مال قائم، والقصّار لا يحبس الثوب المقصور بالأجرة إذا لم يزد على الغسل شيئاً، لأنّه ليس له عين مال قائم في الثوب.

وقالوا إذا هبت الريح بثوب إنسان وألقته في صبغ إنسان، ضمن صاحب الثوب لرب الصبغ قيمة الصبغ، لاختلاط ماله بماله وهو أجزاء الصبغ بأجزاء الثوب، فيزداد مال صاحب الثوب، فلا يجوز لصاحب الثوب أن يتناوله إلّا ببدل. ولا يجوز أن يكون العرض[1] باقياً بلا بقاء لامتناع كون الباقي باقياً بلا بقاء، فثبت أنّه لا بقاء للأعراض، ولكن العرض يتجدد بتجدد أمثاله[2] حالاً فحالاً. وما يرى من سواد الجسم أو بياضه على منظر واحد فإنّه ليس لبقاء السواد والبياض بل لتجدد أمثاله[3] حالاً فحالاً، لكن يتعذر الفصل بينه وبين ما تقدم حدوثه لتشاكلهما، فيقع عند الناظر أنّه باق، والله أعلم.

وقالت[4] الكرّامية المجسّمة أن كل موجود باقي في جميع أحواله إلى أن يعدم، ومن أصلهم أيضاً أنّ ما حدث في العالم من جسم أو عرض فلا بدّ وأن يحدث في ذات البارئ عرضان أحدهما إرادته لحدوثه، والثاني قوله كن موجوداً، وكل ما يفنى فلا بُدّ وأن يحدث في ذات البارئ عرضان/ أحدهما إرادته لعدمه، والآخر قوله: إفنَ. فعلى [ل٤٧آ]
هذا كانت الأعراض عندهم باقية إلى أن يفنيها الله عزَّ وجلَّ. وأجازوا وجود العرض في وقتين فصاعداً، واستوى عندهم في ذلك وجود

---

(١) ج: -.

(٢) ي: امتاله.

(٣) ي: امتاله.

(٤) ج: وزعمت.

الأصوات والحركات والعلوم والإرادات وسائر الأعراض. وزعموا أنّ القول الذي كان من الإنسان في الذرّ الأول عند الإقرار بالله تعالى موجود باقي لا يرتفع بموته، وإنّما يرتفع بارتداده[1].

وزعمت أيضاً[2] أنّ لفظة النكاح من الزوج الناكح باقية ما بقى النكاح بينه وبين امرأته التي تزوجها، ولا يرتفع بسكوته ولا بخرسه، وإنّما يرتفع عند الطلاق[3]، أو عند موته عنها. وهذا كله باطل لامتناع كون ذات البارئ محلاً للحوادث، بدليل ما ذكرنا فيما تقدم، ولما بطل هذا القول بطل بناؤهم عليه.

وأما القدرية فإنّ منهم مَن وافق أهل الحق في إحالة بقاء الأعراض، وإليه ذهب الكعبي من القدرية. ومنهم من قسم الأعراض إلى باقٍ وغير باقٍ؛ وقال هذا القائل: إنّه يصح بقاء اللون والطعم والرائحة ونحوها، ولا يصح بقاء الإرادات والحياة والأصوات والتأليف والحركات[4].

واختلفت أقوالهم في العلوم والاعتقادات، فمنهم مَن أجاز بقاءها، واختلفوا في السكون، فمنهم مَن قال: إنّ سكون الحي لا يبقى، وسكون الميت والموات يبقى. وإليه ذهب أبو الهذيل العلّاف القدري.

---

(١) ج: بارتدائه.

(٢) ج: الكرامية.

(٣) ج: طلاقه لها.

(٤) ج: + والفناء على مَن أثبته عرضاً.

وقال بشر بن المعتمر من القدرية: إنّ السكون كله يبقى. وقال إبراهيم النظام من القدرية: إنّه يستحيل بقاء الأعراض، وزعم أنّه لا عرض إلّا الحركات والسكون، ولا يجوز البقاء عليهما.

فأمّا الخواطر[1] والأصوات والكون وأشباهها فهي عنده أجسام، وتكون باقية. وقد بيّنا بُطْلان قوله في اعتباره الأعراض أجساماً مما[2] سوى الحركات والسكون، واللّه أعلم.

[في الباقي القديم]

هذا هو الكلام في الباقي المُحدَث، وأمّا الكلام في الباقي القديم الأزلي الذي لم يزل ولا يزال[3] وهو اللّه عزَّ وجلَّ، فإنّه أزلي البقاء وأزلي الوجود وله البقاء[4]. وقال الكعبي من المعتزلة: إنّه باقي بلا وصف البقاء، كما قال: عالم بلا وصف العلم[5]. ومن[6] قال من أهل الأهواء: إنّه لا اسم للّه ولا صفة في الإثبات، ويقول إنّه ليس بمعدوم ولا يقول إنّه باقي[7] ولا يقول إنه موجود ولا لا

(١) (فأما الخواطر) ج: وأمّا الجواهر.

(٢) ج: ما.

(٣) (الأزلي... يزال) إ، ل، ي: -.

(٤) (فإنه... البقاء) ج: -.

(٥) (وقال... العلم) ج: -.

(٦) ج: فمن.

(٧) (في... باق) ج: من أسماء الإثبات، وصفات الإثبات، وإنّما يضاف إليه ما كان بلفظ النفي، فيقال ليس بمعدوم.

موجود، ونحو ذلك، فإنّه لا يسميه باقياً ولا يصفه بالبقاء[(١)]، ومن قال منهم[(٢)]: إنّه محيي ومميت ولا يطلق عليه اسم الحي[(٣)] ولا يطلق عليه اسم الباقي، ويقول إنّه مبقٍ. وأمّا من أجاز إطلاق اسم الإثبات عليه من القدرية نحو القول بأنّه عالم قادر حي، فإنّه يقول باق لنفسه لا لمعنى، وبه قال الكعبي من القدرية، وقال في غير اللّه إنّه باق ببقاء[(٤)]. وكل ما قالوه ضلالة، نعوذ باللّه منه.

[في بقاء وجه اللّه]

وقال بيان بن سمعان الرافضي، من غلاة الروافض من الإمامية[(٥)]: إنّ اللّه على صورة الإنسان ويفنى إلّا[(٦)] وجهه لقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[(٧)]، وهذا القائل كافر، وهو الذي قتله خالد بن عبد اللّه القَسْري. ومن شبّه اللّه بشيء فهو كافر، لأنّ في التشبيه إشراكاً بين اللّه وعبده، لأنّه لا بد أن يقول صورة اللاهية، فإذا شبه اللّه بعبده فقد أثبت للعبد ما/ للّه عزَّ وجلَّ من الذات، فكان [ل٧٤ب]

---

(١) (ونحو... بالبقاء) إ، ل، ي: -.

(٢) (ومن... منهم) ج: ومنهم مَن قال.

(٣) (يطلق... الحي) ج: يقال إنّه حي.

(٤) (يقال... ببقاء) إ، ل، ي: يطلق عليه اسم الباقي.

(٥) (بيان... الإمامية) ج: بعض غُلاة الروافض من الإمامية وهو بيان بن سمعان الرافضي.

(٦) (ويفني إلّا) ج: ولا بقاء لجميعه، ويفنى جميعه ويبقى وجهه.

(٧) سورة القصص ٢٨/ ٨٨، (لقوله... وجهه) ج: -.

مشركاً كافراً[١].

وأمّا الذي ذكر هذا الرافضي من فناء جميعه إلّا وجهه، فإنّ الدليل على بطلان قوله: أنّ الواحد عند إطلاق اسم الذات هو الذي لا يتكثر في نفسه، والتكثر منفيٌّ عن اللّه تعالى، لأنّ التكثر بدأها الواحد[٢]، وما له بدء فإنّه لا يكون أزلي الوجود. والاستدلال الذي ذكر بالآية[٣] فقد تأول القرآن على غير تأويله، لأنّ المخبر عن الشيء لا يدخل تحت خبره.

الا يرى أنّ اللّه قال: ﴿اللَّهُ[٤] خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٥]؟ وهو عزَّ وجلَّ لم يدخل تحت هذا القول، وإنّه شيء كما قال: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّه[٦]...﴾ الآية[٧]. ولم يعرف[٨] هذا الرافضي حقيقة الوجه في أصل وضع العربية، وذلك أنّ أصل[٩]

(١) (ومن... كافراً) ج: فهذا الرافضي ادّعى معرفة اللّه ولم يعرف اللّه حق معرفته، حيث شبهه بالمخلوق، وسنذكر الدليل على نفي التشبيه عن اللّه تعالى، وقد ذكرنا بعض دليل نفي التشبيه من قبل.

(٢) (وأمّا... الواحد) إ، ل، ي: ولأنّ الصورة متكثرة الأجزاء وبدء الأجزاء الواحد.

(٣) (والاستدلال... بالآية) ج: وما ذكر من الاستدلال بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.

(٤) ي: ـ.

(٥) سورة الزمر ٣٩/ ٦٢.

(٦) ج: + شَهِيدٌ.

(٧) سورة الأنعام ٦/ ١٩.

(٨) ج: يعلم.

(٩) (وذلك... أصل) ج: فاسم.

الوجه في[١] وضع العربية لمعظم الشيء، وظهوره على وجه لا خفاء عليه على كل حال، ويسمى ذو الجاه وجهاً كما يقال لفلان وجه في الناس أي جاه ومنزلة ظاهرة. وسمي ذات الشيء وجهاً، كما يقال: أكرم اللّه وجهك أي أكرمك اللّه، ومنه قوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾[٢] أي هو هو، وسمي رضوان اللّه وجهه كما قال: ﴿ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللّٰهِ﴾[٣] أي رضوانه. وقال: ﴿فَثَمَّ[٤] وَجْهُ اللّٰهِ﴾[٥] أي رضوانه. لأنّه لا خفاء على رضوان اللّه. ويقال وجه التدبير في هذا الأمر كذا، أي معظمه وصوابه الظاهر كذا. وكان[٦] معنى قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٧] أي كل شيء[٨] قابل للفناء إلّا ذات اللّه. ولكن هذا الرافضي لم يعرف اللّه ولا عرف حقيقة اللغة فضلّ عن سواء السبيل.

[في بقـاء اللّـه]

وقال أهل الحق: إنّ اللّه باقي لم يزل ولا يزال، والبقاء صفة له. وقال أبو العباس القلانسي وعبد اللّه بن سعيد القطان: إنّ بقاء

(١) ج: + أصل.
(٢) سورة الرحمن ٥٥/ ٢٧.
(٣) سورة البقرة ٢/ ٢٧٢.
(٤) ج: ثم.
(٥) سورة البقرة ٢/ ١١٥.
(٦) ج: فكان.
(٧) سورة القصص ٢٨/ ٨٨.
(٨) (كل شيء) ج: –.

اللّه دائمٌ أزليٌ قائمٌ بذاته، وامتنعا من إطلاق القول بأنّ بقاءه باق، وكذلك قالا في كل صفة من صفاته بأنّها أزلية دائمة، وامتنعا من إطلاق القول بأنّها باقية أو فانية، وأنّ الباقي باقي لمعنى وهو البقاء، ولا تقوم بالصفة صفة، ثم لا يجوز أن يكون صفته فانية، لأنّ الفناء عدمٌ ولا يعدم شيء من صفات اللّه. فلمّا كان كذلك وجب القول بأنّها أزلية، لأنّ الأزلي أزلي لا لمعنى.

وقال أبو الحسن الأشعري: إنّ بقاء اللّه باق، وكذلك قال في جميع صفات اللّه أنّها باقية، ثم من أصحابه مَن قال ببقائها لنفسها ونفسها بقاء لها وبقاء اللّه بقاء لنفسه، وهو اختيار أبي إسحاق الإسفراييني. ولا يلزم على هذا الحال العرض، حيث لم يقل أحد من أهل الحق إنّه باق لنفسه، وأن بقاءه بقاء نفسه، لأنّه لو كان باقياً لنفسه لكانت نفسه بقاء، فيكون باقياً في حال وجوده لوجود نفسه وهذا محال لما بيّنا فيما تقدّم. فأمّا اللّه عزَّ وجلَّ فإنّه باقي لنفسه لم يزل ولا يزال ولا يوصف بالحال، فاستقام القول بأنّ اللّه باقي، وبقاءه بقاء لنفسه، واللّه أعلم.

فصل

في حدوث الأعراض

فقال قوم من الدهرية أصحاب الهيولَى: إنّ الأجسام والجواهر كانت سابقة على الأعراض، ثم حدثت فيها الأعراض. والهيولَى عبارة عن أصل قديم عندهم.

في قدم الهيولى

قالوا: إنّا لم نجد حادثاً حدث إلّا[١] عن أصل، ولم نجد فاعلاً فعل شيئاً إلّا/ عن أصل نحو: الخاتم يصاغ من الفضة أو من [ل٤٨آ] غيره، ونحو الثوب يتخذ من القطن، والباب من الخشب، وأشباه ذلك. فيدل ذلك على ثبوت أصل قديم.

والجواب عن ذلك ما ذكرنا فيما تقدّم من بطلان القول بالهيولَى وبالتوليد. وأمّا بطلان قولهم بتعرّي الأجسام والجواهر عن الأعراض، فإنّا أجمعنا على أنّ للجسم والجوهر بقاء في الدنيا إلى مدة، والبقاء صفة، ولا تكون صفة الجسم والجوهر إلّا عرضاً. وقال فريق منهم إنّ الأعراض حوادث لكنها لم تزل تحدث على التوالي، فلا حركة إلّا وقبلها حركة إلى ما لا يتناهى. وهذا الفريق ملقّب بالأزليّة، وقد بيّنا بطلان القول بقدم الأجسام والجواهر فيما تقدم.

وزعم قوم أنّ الأجسام قديمة والأعراض فيها قديمة، غير أنّ الأعراض تكمن في الأجسام وتظهر، فإذا كمن السكون ظهرت الحركة، وإذا كمنت الحركة ظهر السكون، فكذلك[٢] في سائر الأعراض المتضادة. وقد ذكرنا بطلان القول بقدم الأجسام والجواهر، ولما بطل قدمها بطل قدم أوصافها، ولأنّ الكمون بعد الظهور، والظهور بعد الكمون يكفي للحدوث.

(١) ج: -.

(٢) ج: وكذلك.

[في الهيولَى والأعراض]

وقال أصحاب الهيولَى: إنّ الهيولَى كانت شيئاً واحداً خالية عن الأعراض، وحدثت فيها الأعراض، فتجانست وتنوّعت واختلفت الأجزاء وتركب منها العالم. فيقال لهم: إنّ الحدوث في الشيء يغيّر صفته ولا يزيد في عدده، فكيف صارت الهيولى أشياء؟ ولئن كانت الهيولى أشياء كثيرة قبل حدوث الأعراض. فإنّ الأجزاء الكثيرة لا تخلو عن اجتماع وافتراق، وفي ذلك بطلان قولهم بتعري الهيولى عن الأعراض. ولأن العرض يمتنع ثبوته بنفسه، وكذلك يتعذّر حدوث كل حادث بنفسه، لأنّه معدوم قبل الحدوث، ولا قوة للمعدوم فيوجد نفسه. وإن قالوا بحدوث الأعراض بقوة الهيولَى فقد أثبتوا في الهيولى عرضاً وهو القوة، فيبطل[1] قولهم بتعري الهيولى عن الأعراض، ولا يجوز القول بسبق الأعراض على الأجسام والجواهر، لأنّ الأعراض صفات الأجسام والجواهر، ولا تسبق الصفة[2] الموصوف.

[في الجوهر والأعراض]

وقال الكعبي من القدرية: يجوز تعرّي الجوهر عن الأعراض كلها إلّا عن الكون، ويلزمه على هذا وجود الحركة والسكون. وقال قوم من القدرية: يجوز تعرّي الجوهر عن العرض إلّا عن الكون، ويلزمهم على هذا وجود اللون فإنّه ليس بكون. وقال الصالحي من القدرية: يجوز وجود الجوهر خالياً عن الأعراض كلها، ويلزمه على

---

(١) ي: فبطل.

(٢) إ، ل، ي: -.

هذا بقاؤه وقتين. وزعم معمر من القدرية: أنّ الجوهر الواحد لا يحتمل الأعراض، فإذا اجتمعت ثمانية أجزاء، صارت جسماً، أحدثت الأعراض في نفسها طباعاً. وقد ذكرنا فيما تقدم بطلان قصر الجسم على ثمانية أجزاء على أجزاء[1]، وذكرنا أيضاً[2] بطلان/ [ل٤٨ب] القول بقدرة الجسم على إحداث المعدوم.

وقال أبو العبّاس القلانسي: يجوز أن يحدث اللّه عزّ وجلّ الأجسام خالية عن الألوان. وقال أبو الحسن الأشعري: لا يجوز ذلك. ثم لا خلاف أنّ للأجسام جهات، وأمّا الأعراض فقال الأشعري: لا جهات لها. وقال القلانسي: تجوز الجهات للأعراض. وقال الأشعري: لا يجوز القول بحلول الأعراض في الأجسام. وقال القلانسي: يجوز ذلك، وقال الأشعري: معنى الحلول السكون، ولا يوصف العرض بالسكون. وقال القلانسي: معنى الحلول تغير الجوهر بالعرض، واللّه أعلم.

فصل

[في فناء العالم وأقسامه]

واعلم بأن ما ذكرنا من العالم وأقسامه فإنّه قابل للفناء، لأنّ ما لم يكن فكان لا يمتنع أن لا يكون، وإنّما يبقى ما يبقى[3] بإبقاء

---

(١) (على أجزاء) إ، ج: -.

(٢) ي: + أن.

(٣) ج: باقياً.

صانع العالم إيّاه. وقال الأشعري: إنّ اللّه يبقى العالم[1] ببقاء يخلقه فيه، فإذا أراد عدمه لم يخلق فيه البقاء. وقال القلانسي: يخلق فيه فناء فيفنى به في الحالة[2] الثانية في[3] حال وجوده. فقد اعتبر القلانسي الفناء معنى، وقد ذكرنا هذه المسألة فيما تقدم، واللّه أعلم.

وزعم الجُبّائي وابنه أبو هاشم من القدرية: أنّ اللّه عزّ وجلّ يخلق فناء لا في محل فيفني به جميع الأجسام، وهذا باطل لأنّ الفناء إن كان معنى فهو صفة، وصفة الشيء تعدم بعدمه لا بغيره، وإن لم يكن معنى، فاعتباره في محل آخر محال، وقد ذكرنا هذا فيما تقدم.

واعلم أنّ المحدثات تتشابه بالحدوث في قول القلانسي. وقال الأشعري: لا تتشابه بالحدوث، وقول القلانسي في هذا أصح، لأنّ الحدوث لا يختلف، واللّه المستعان.

[في الحاجة إلى محدِث]

ولمّا ثبت حدوث العالم قلنا لا بد وأن يكون للحادث محدث غيره لامتناع حدوثه بنفسه[4]. لأنّه معدوم قبل الحدوث لا يوصف بالقدرية فيحدث نفسه، ويمتنع أن يكون حدوثه بنفسه جزافاً، لأنّه إن

(١) ج: ما يبقى.
(٢) ج: الحال.
(٣) ج: من.
(٤) الماتريدي، توحيد ٣٤، ١: قال أبو منصور رحمه اللّه، ثم الدليل على أنّ للعالم محدثاً أن ثبت حدثه بما بيّنا؛ والسمرقندي، جمل ١٢، ١٤: ثبت أنّه بغيره حدث، وأنّ غيره محدثه؛ والبزدوي، أصول ١٨، ١٠: لما ثبت أنّ العالم حادث فلا بد من أن يكون له محدث لأنّ حدوث شيء من غير إحداث محدِثٌ، مستحيل؛ والنسفي، =

كان حدث[١] بنفسه كانت نفسه علّة لوجوده، فيجب بقاؤه لقيام علّة الوجود. ولمّا اعتراه زوال البقاء علم أنّه لم يكن بنفسه، بل أوجده غيره، وبقّاه إلى مدّة ثم أزال عنه البقاء، ووجب أن يكون الذي أوجده لا يشبهه، لأن مَن يشبهه مثله في العجز عن الوجود والبقاء لما بيّنا، ويمتنع أن يكون حادثاً لنفسه حال الوجود، لأنّه مستغنٍ عن الإحداث حال الحدوث، ولأنّه لم يوجد بناء بلا بانٍ، ولا كتابة بلا كاتب، ولا حدث بلا مُحْدِث، فلا يتصور حادث إلّا بمحدث. وعلى هذا[٢] خرج قوله عزَّ وجلَّ: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الخَالِقُونَ﴾[٣] أي أم خلقوا من غير خالق، فمن رأى مصنوعاً بلا صانع؟ ولما كانت الحوادث مشاهدة علم أنّ لها محدثاً أزليّاً واجب الوجود دائم الوجود[٤].

= تبصرة ٨١، ١٢؛ وإذا ثبت مما مرّ من الدلائل أنّ العالم لا بد له من صانع لاستحالة اختصاص ما يجوز عليه العدم بالوجود؛ والنسفي، بحر ٨٨، ٤: قلنا وجود الصنع دليل على وجود الصانع؛ والنسفي، تمهيد ١٢٨، ٣: ثم لما ثبت أنّ العالم محدَث... فلا بد من محدِث له أحدثه؛ والنسفي، عقائد ١، ١٨: والعالم بجميع أجزائه محدَث... والمحدِث للعالم هو اللّه تعالى؛ والصابوني: كفاية ٧٠ ب: فثبت أنّ العالم حدَث بإحداث صانع واجب الوجود وهو اللّه؛ والنسفي، عمدة ٣، ٣: وإذا كان حادث... فاختصاصه بالوجود الجائز دون العدم دليل على أنّ له محدثاً.

(١) إ: حدوثه.

(٢) (لما... هذا) إ، ل: لأنّ من يشبهه مثله في العجز عن الوجود والبقاء، وعلى ذلك.

(٣) سورة الطور ٥٢/ ٣٥.

(٤) (أي... الوجود) إ، ل، ي: -.

باب الصانع

فصـــل[1]

[في خلق العالم]

ولما ثبت أن للعالم صانعاً، قلنا: إنّ صانع العالم خلق العالم وما كان ذلك[2] واجِباً عليه[3] لأنّ الواجب يقتضي موجِباً وموجَباً عليه، والموجِب فوق الموجَب عليه في الرتبة، لأنّ الموجَب عليه مجبور الموجِب، فلا[4] يجوز أن يكون غيرُ اللّه أوجب على اللّه ذلك لاستحالة أن يكون غير اللّه فوق اللّه، لأنّ اللّه مالك كل شيء، ولولا اللّه ما صح وجود شيء سوى اللّه، ولا يجوز أن يكون اللّه أوجب ذلك على نفسه لاستحالة أن يكون اللّه مجبور نفسه. والذي قال عزّ وجلّ: ﴿كَتَبَ[5] عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾[6]، وقال: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ/ [٤٩ أ] رِزْقُهَا﴾[7]، فإنّما قال[8] ذلك على سبيل

---

(١) ج: -.

(٢) (وما... ذلك) ج: ولم يكن خلق العالم واجباً.

(٣) الماتريدي، توحيد ٧١، ١٠: فدلّ ذلك على أنّ العالم باختياره؛ والبزدوي، أصول ١٨، ١٥: فدل أنه حادث بإحداث محدث مختار اختار إحداثه؛ والنسفي، عمدة ١١، ٤: صانع العالم أوجده باختياره.

(٤) ج: ثم لا.

(٥) الأصل: + ربكم.

(٦) سورة الأنعام ٦/ ١٢.

(٧) سورة هود ١١/ ٦.

(٨) ج: -.

المبالغة في تحقيق الوعد ليثق العباد بوعده فيتوكلوا عليه، لا على سبيل الإيجاب. ألا ترى أنّه علق ذلك[١] بمشيئته في آية[٢] أخرى فقال: ﴿إن يَشَأْ يَرْحَمْكُمْ﴾[٣]، وقال: ﴿وَيَرْحَمُ مَن يَشَاءُ﴾[٤]، وقال: ﴿يَرْزُقُ[٥] مَن يَشَاءُ﴾[٦]، فيدل تعليق ذلك بمشيئته[٧] على نفي وجود ذلك عليه، وأنّ تأويل ذلك ما بيّنا.

[في العلّـة]

ولا يجوز أن يكون خلق العالم لعلّة[٨]، لأنّ تلك العلة لم تخل من أن تكون قديمة أو حديثة، فإن كانت قديمة وكانت تلك القديمة ذات البارئ. كما قال بعض الدهرية: إنّ ذات البارئ علّة لحدوث[٩] العالم، لم يجز أن تكون ذات البارئ[١٠] علّة، لأنّ العلّة معنى يجلب

(١) إ، ل: -.
(٢) ج: موضع.
(٣) سورة الإسراء ١٧/ ٥٤.
(٤) سورة العنكبوت ٢٩/ ٢١.
(٥) إ، ل: ويرزق.
(٦) سورة البقرة ٢/ ٢١٢؛ وسورة آل عمران ٣/ ٣٧؛ وسورة النور ٢٤/ ٣٨؛ وسورة الشورى ٤٢/ ١٩.
(٧) إ: (في آية... بمشيئه) -.
(٨) الماتريدي، توحيد ٧٦، ٥: والله هو ينشيء من لا شيء؛ والبزدوي، أصول ١٤، ٩: قال أهل القبلة وعامة أهل الأديان: إنّ العالم محدث، أحدثه الله تعالى لا عن أصل.
(٩) في الأصل: لوجود.
(١٠) (ذات البارئ) ج: -.

المعلول كالمرض علّة للضعف، فلا يخلو مرض عن ضعف. فلو كان ذات الباريء علّة لحدوث العالم أوجب ذلك قدم العالم. فإن قيل[١]: إنّ[٢] المعلول قد يتراخى عن العلّة، قيل له[٣]: إن سلّمنا ذلك، فلا تخلو[٤] عن وجوب تعلّق المعلول بها، والله يتعالى[٥] عن تعلق وجوب به لا[٦] من جهة غيره ولا[٧] من جهة نفسه. ولا يجوز أن تكون تلك القديمة غير الله، لأنّه لا شريك لله في أزلية القدم[٨]، ولو[٩] كانت تلك[١٠] العلّة حديثة، أوجبت تلك الحديثة شيئاً على الله، وذلك محال، ولأنّ تلك العلّة[١١] تقتضي في حدوثها حدوث علّة أخرى إلى ما لا يتناهى.

والقول بما لا يتناهى من المعاني باطل لأنّه[١٢] يؤدي إلى الإبطال من الأصل. ولا يجوز[١٣] أن تكون تلك العلّة علم الباريء أو

(١) ج: قال قائل.
(٢) إ: -.
(٣) (قيل له) ج: قلنا.
(٤) ج: + العلّة.
(٥) ج: المتعالي.
(٦) (تعلق... لا) ج: وجوب شيء عليه سواء كان.
(٧) ج: أو.
(٨) (ولا... القدم) ج: مع ما أنّه لا قديم مع الله في الأزل.
(٩) ج: وإن.
(١٠) ج: -.
(١١) (أوجبت... العلة) ج: -.
(١٢) ج: لأنّ ذلك.
(١٣) ج: + أيضاً.

مشيئته بأن يقال: لما علم وشاء[١] أن يكون العالم[٢] وجب عليه خلق العالم[٣] ليصدق علمه ومشيئته، لا يجوز أن يقال ذلك[٤]، لأنه يصير مجبور علمه ومشيئته، ولأنّ اللّه لا يجوز أن يكون[٥] مجبور علمه ومشيئته، ولكنه[٦] خلق العالم لحكمةٍ[٧].

[في الحكمة]

وفرقان بين العلّة والحكمة، فالعلة ما بينّا؛ وأمّا الحكمة فإنّها عبارة عن علم مخصوص، وهو العلم الذي يلازم العالم به العدل ظاهراً وباطناً في غاية الإحكام، واللّه خلق العالم على العدل علماً منه به في غاية الإحكام، وبيّن الحكمة فقال[٨]: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ

(١) ج: اللّه.

(٢) ج: + وشاء اللّه.

(٣) ج: خلقه.

(٤) (لا . . . ذلك) إ، ل، ي: -.

(٥) (لأن. . . يكون) إ، ي: لأنه يصير.

(٦) ج: ولكن اللّه.

(٧) الماتريدي، توحيد ٣٥، ١١: فهذه الضرورة وغيرها دلالة حكمة مبدعها وخالقها؛ والسمرقندي، جمل ١٤، ١٠: ودل على علمه وحكمته ما فيها من العجائب المحكمة والصنعة المتقنة؛ والنسفي، تبصرة ٧٩، ٢١: كان ذلك دليلاً على وجود صانع لها كامل القدرة، نافذ المشيئة، يفعل ما يشاء على حسب ما تقتضيه حكمته البالغة ومشيئته النافذة؛ والنسفي، اعتماد ٨٤، ٤: صانع العالم حكيم،

(٨) ج: في ذلك كما قال.

عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً﴾[١]، بيّن[٢] أنّه خلق[٣] إظهاراً لقدرته، وأن[٤] علمه قد[٥] أحاط بكل شيء.

وقال علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه: إنّ اللّه خلق العرش إظهاراً لقدرته لا مكاناً لذاته، أشار[٦] إلى[٧] أنّ العرش أعظم خلق اللّه وأحسنه وأتقنه. فإذا كان اللّه خالق العرش كان خالق[٨] ما دون العرش من طريق الأولى. وكان خلق العرش إظهاراً لقدرته وبياناً لحكمته، فكذلك خلق ما دون العرش[٩]. وكمال قدرته وحكمته في انتفاء تناهي قدرته وحكمته حتى لا[١٠] يصح وجود شيء لولاه. فكل شيء مقدوره ومقدور غيره مقدوره أيضاً[١١]، إلّا أنّ مقدور غيره مقدور[١٢] الفاعل كسباً[١٣]، وهو مقدور[١٤] اللّه خلقاً

(١) سورة الطلاق ٦٥/ ١٢.
(٢) ج: أخبر.
(٣) ج: + ما ذكر.
(٤) ج: وبياناً أن.
(٥) ج: -.
(٦) ج: فأشار.
(٧) ج: + ما ذكر اللّه في هذه الآية وذلك.
(٨) (كان خالق) ج: -.
(٩) (دون العرش) ج: دونه.
(١٠) إ، ل، ي: -.
(١١) (ومقدور... أيضاً) ج: ومقدوره الخلق مقدوره.
(١٢) ج: + ذلك.
(١٣) ج: + مستفاداً من اللّه.
(١٤) (وهو مقدور) ج: ومقدور.

وإيجاداً[1]، فكان[2] ذلك الفاعل الكاسب مستفاداً من اللّه عزَّ وجلَّ[3].

[في الابتلاء]

ومِن كمال قدرة اللّه وحكمته ابتلاؤه أهل التكليف بعبادته، كما قال: ﴿وَمَا/ خَلَقْتُ الجِنَّ والإِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدونِ﴾[4]، وقال: ﴿الَّذِي [ل٤٩ب] خَلَقَ المَوْتَ والحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾[5]، وقال: ﴿وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ والسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[6]، فالحسنات النعم والسيئات النقم وهي المكاره. وفي كل ذلك استدعاء إلى الطاعة للّه عزَّ وجلَّ. أمّا الحسنات فلارتباطها بالشكر الدائم، وأمّا السيئات فلاستكشافها بالتوبة والإنابة إلى اللّه عزَّ وجلَّ. والابتلاء من اللّه[7] الاختبار، والاختبار إظهار باطن الحال، عاملهم اللّه معاملة المختبر ليجري كلاً على[8] عمله لا على مجرد علمه.

---

(١) (خلقاً وإيجاداً) ج: إيجاداً.

(٢) النسفي، تبصرة ٦٣٤، ١٢: وقيل: ما وقع المقدور به من حيث يصح انفراد القادر به فهو خلق، وما وقع مقدوره به مع تعذر انفراد القادر به فهو كسب؛ والصابوني، بداية ١١٣، ١٢، فالحاصل أنّ فعل العبد يسمى كسباً لا خلقاً، وفعل اللّه تعالى يسمى خلقاً لا كسباً.

(٣) (فكان... عزَّ وجلَّ) ج: -.

(٤) سورة الذاريات ٥١/٥٦.

(٥) سورة الملك ٧٦/٢.

(٦) سورة الأعراف ٧/١٦٨.

(٧) (من اللّه) ج: -.

(٨) ج: + حسب.

[في المصلحة في الخلق]

ومن كمال قدرته وحكمته أن خلق بعضَهم لينفعهم عاجلاً، وبعضَهم لينفعهم آجلاً، وبعضَهم[١] لينفعهم عاجلاً وآجلاً، وبعضهم للاعتبار به. وقالت المعتزلة: إنّه[٢] خلقهم لعلّة المصلحة. فهذا القائل بنى[٣] هذا القول على ما هو مذهب المعتزلة من[٤] وجوب حفظ[٥] الصلاح أو الأصلح[٦] على اللّه للعباد[٧]، وهذا باطل لما بيّنا فيما تقدم[٨]. وكذلك[٩] كل فعل من أفعاله[١٠] لا يقال إنّه فعل ذلك لعلّة، بل يقال فعل ذلك لحكمة، ولا تكون الحكمة علة. فتعالى[١١] اللّه عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

ولما لم يكن خلق العالم واجباً عليه، لو[١٢] لم يخلق اللّه

(١) (لينفعهم عاجلاً... وبعضهم) ج: -.

(٢) ي: إنّه.

(٣) (فهذا... بنى) ج: بنى هذا القائل.

(٤) ج: في اعتبار.

(٥) ج: -.

(٦) (أو الأصلح) والأصلح.

(٧) (على... للعباد) ج: للعباد على اللّه.

(٨) (فيما تقدم) ج: من استحالة وجوب الشيء على اللّه تعالى.

(٩) ج: + في.

(١٠) ج: العالم.

(١١) (بل... تعالى) إ، ل، ي: فتعالى.

(١٢) (ولما... لو) إ، ل، ي: ولو.

العالم كان جائزاً ولم يكن خارجاً[١] عن الحكمة، وكما لم يكن خلق أفعالهم واجباً عليه، لم يكن تكليف العباد واجباً عليه.

٣ وقالت المعتزلة[٢]: لم يجز أن لا يكلفهم اللّه لأنّ في ترك التكليف [٣] تركهم سُدىً، وذلك محال لقوله[٤]: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً﴾[٥].

٦ وقال أهل الحق: أن لا[٦] يكون في ترك التكليف تركهم سدى[٧]، لأنّ في العقل دلالة على ثبوت الصانع وتوحيده[٨]، وجواز بعث الرسل، فلا يوجب ترك التكليف تركهم سدى. يدل عليه أنّه
٩ قال: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى﴾[٩]، إلى آخر السورة[١٠]. حثهم على النظر في دلالة العقل[١١] فثبت ما قلنا. فاللّه تعالى لو لم يخلق الخلق لم يخرج عن

(١) ج: يخرج.
(٢) ج: القدرية.
(٣) (ترك التكليف) ج: ذلك.
(٤) (وذلك... لقوله) ج: وقد قال.
(٥) سورة القيامة ٣٦/٧٥.
(٦) (إن لا) ج: لا يجوز أن يجب على اللّه شيء لما بيّنا ولا.
(٧) (وقال... سدى) ي: -.
(٨) ج: + وصفاته.
(٩) سورة القيامة ٣٦/٧٥ - ٣٧ (من... يمنى) ج: -.
(١٠) ج: ما ذكر.
(١١) (دلالة العقل) ج: الدلائل العقلية.

الحكمة[١]، ولو خلق اللّه أضعاف ما خلق كان جائزاً[٢]، ولو خلق من كفر به دون من آمن به[٣]، أو المؤمنين دون الكافرين[٤] كان جائزاً[٥]. ولو خلق الجمادات دون الأحياء أو الأحياء دون الجمادات كان جائزاً[٦]، وكان جميع ما صنع حكمة وصواباً وعدلاً خلاف قول مَن قال من الكرّامية بخلاف ذلك.

وقال أبو العبّاس القلانسي من المتكلمين: إنّ اللّه خلق بعضهم لينفعهم عاجلاً، وبعضهم لينفعهم آجلاً، وبعضهم لينفعهم عاجلاً وآجلاً، وبعضهم للاعتبار، فبيّن الحكمة في خلق[٧] اللّه عزَّ وجلَّ على ما ظهر من تدبير اللّه على هذا الترتيب.

[في خلق الضارات]

وقالت الزنادقة: إنّ اللّه لم يخلق الأقذار ولا الأشياء الضارّة ولا الحيوانات المضرة، لأنّه لا مصلحة في خلق هذه الأشياء، وهذا قول يؤدي إلى تعطيل الصانع، لأن من انحصرت قدرته على فعل شيء دون شيء كان متناهي القدرة، ومتناهي القدرة عاجزٌ، ولا يصلح

(١) (فاللّه . . . الحكمة) إ، ل، ي: -.
(٢) (كان جائزاً) ج: جاز.
(٣) (من . . . به) ج: الكفار دون المؤمنين.
(٤) ج: الكفار.
(٥) ج: جاز.
(٦) ج: جاز.
(٧) (في خلق) ج: من خلق ما خلق.

العاجز إلٰهاً للعالم. فإذاً على قضية هذا القول، لا يكون للعالم إلٰهٌ على أن في خلقه كل شيء دليل على أنّ له صانعاً، وأنّه لم يكن شيء بجوهره، إذ لو كان بجوهره لتساوت/ الجواهر، ولا يجوز أن [ل٥٠آ] يكون شيء بطبعه، لأنّ الطبع تارة يكون على وصف الاعتدال، وتارة على غير[١] وصف[٢] الاعتدال[٣]. فلا يجوز أن يكون طبع الأشياء مقلباً للأشياء. ولكن الزنادقة عميت عن درك الحكم فضلّت، ومن لم يجعل اللّه له نوراً فما له من نور.

[في وحدانية الصانع]

ولما ثبت أنّه خالق كل شيء، وأنّ فيما خلق حكمة بالغة، قلنا: إنّه واحد أحد لا عدد[٤]، لأنّه لو كان عدداً لتمانعا بوجودهما

---

(١) ج: -.

(٢) (غير وصف) إ: وصف غير.

(٣) ج: الاعتلال.

(٤) الماتريدي، توحيد ٣٧، ٣: قال أبو منصور رحمه اللّه: والدلالة أنّ محدث العالم واحد لا أكثر، السمع والعقل وشهادة العالم بالخلقة؛ والسمرقندي. جمل ١٤، ١٦: ثبت أنّه تعالى واحد لا من جهة العدد؛ والبزدوي، أصول ١٨، ١٨: قال عامة أهل القبلة: إنّ اللّه لا شريك له؛ والنسفي، تبصرة ٨١، ٤: فبعد ذلك نقول: إمّا أن كان صانع العالم واحداً أو كان أكثر من واحد ولا جائز أن يكون أكثر من واحد؛ والنسفي، بحر ٩٩، ١: ويجوز أن يقال بأنّ اللّه تعالى واحد، وبه ورد النص؛ والنسفي، عقائد ١٢، ٢١: والمحدث للعالم هو اللّه تعالى الواحد القديم؛ والصابوني، كفاية ٧١: فبعد ذلك نقول: اتفق جمهور العقلاء على الصانع الواحد؛ والصابوني، بداية ٣٩، ٢: قال أهل الحق: إنّ اللّه تعالى واحد لا شريك له؛ والنسفي، عمدة ٣، ١١؛ واعتماد ٢٨، ٤: صانع العالم واحد.

لاستخلاص الإلٰهية لنفسه، لأنّ الشركة نقص إذ لا يمكنه إنفاذ مشيئته على ما يشاء. وإذا تمانعا بوجودهما لم يكونا، وإذا لم يكونا لم يكن مصنوع، أو لتمانعا بالإيجاد لاستخلاص الملكوت والجبروت[١]، لأنّ الشركة في المِلك والمُلك نقص للمعنى الذي بيّنا. وإذا تمانعا بالإيجاد لم يكن موجوداً[٢].

ولما كان أمر كل موجود مستمراً في الوجود، دلّ أنّ الصانع واحد لا عدد، ولو اصطلحا على ذلك ليكون وجود كل موجود، ووجودهما بهما لم يصلح ذلك أيضاً، لأنّ الاصطلاح على ذلك إنْ كان للعجز عن الممانعة، كان كل واحد منهما عاجزاً ولا يصلح العاجز إلٰهاً للعالم. وإن كان الاصطلاح مع قدرة كل واحد منهما على المنع، صار كل واحد منهما مقدور الآخر، والمقدور لا يصلح إلٰهاً، لأنّ مقدور غيره متناهي القدرة، إذ لا يمكنه المجاوزة عمّا قدّر له. ومن كان على هذا الوصف لم يصلح إلٰهاً للعالم. وعلى هذا يخرج معنى قوله عزّ وجلّ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٣] أي لو كانوا عدداً لتمانعوا بوجودهم أو بإيجاد غيرهم، فلا يكونا موجودين ولا كان موجود[٤].

فلما كان أمر السماوات والأرض مستمراً في الوجود، دلّ أنّ

(١) ج: والحدوث.

(٢) ج: موجود.

(٣) سورة الأنبياء ٢١/ ٢٢.

(٤) ج. موجوداً.

صانع العالم واحد لا عدد، وعلى هذا يخرج أيضاً معنى قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلٰهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ، وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾[1] أي لو كان عدداً لذهب كل عدد بما خلق فلا يبقى للآخر تصرف فيما خلق الآخر. فيصير كل عدد متناهي القدرة، ومتناهي القدرة لا يصلح إلٰهاً. وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَعَلا بعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ أي لتغالبوا وتمانعوا[2] بوجودهم أو بإيجاد غيرهم. وإذا تمانعوا لم يكونوا موجودين ولا كان موجود[3]. فلما كان أمر كل موجود مستمراً في الوجود، دلّ أن صانع العالم واحد لا عدد.

وقال أبو هاشم من المعتزلة: إنّ بطلان الزيادة على الواحد استفيد من جهة السمع لا بالمعقول من الوجه الذي ذكرتم من طريقة[4] التمانع، لأنّ الذي يقول بالتثنية فإنّه يقول باثنين كاملي القدرة متساويي الإلٰهية. فالقول بأنّه يقدر أو لا يقدر وصف بالمحال، كما إذا سئل واحد من المسلمين أنّ اللّه هل يقدر على خلق مثله؟ كان جوابه له أنّ هذا السؤال محال، فكذلك إبطال الزيادة على الواحد من طريق التمانع يكون على قولهم مستحيلاً.

والجواب عنه أنّ الاحتجاج بهذه الطريقة غير مستحيل، /وكيف [ل٥٠ب] يكون شيء[5] مستحيلاً وقد علم اللّه تعالى الاحتجاج بهذه الطريقة؟

---

(١) سورة المؤمنون ٢٣/ ٩١.

(٢) ي: أو لتمانعوا.

(٣) كذا في الأصل. والصواب: موجوداً.

(٤) ج: طريق.

(٥) ج: -.

وكيف يحتج على الثنوية بالسمع في ذلك وهم ينكرون القرآن؟ فكيف يحتج عليهم بالقرآن؟ بل يجب الاحتجاج عليهم بالمعقول الذي علم اللّه الاحتجاج به عليه من الوجه الذي بيّنا. وهذا بخلاف السؤال على[1] القدرة على خلق مثله، لأنّ في الوصف بالقدرة على ذلك تصوير المثل له، والمثل له محال. فيكون الوصف بالقدرة على ذلك محالاً[2]، فيكون السؤال عن ذلك محالاً.

فأمّا فيما قلنا إنّه يقدر أو لا يقدر في[3] نفي التثنية فلا يلحق الآخر نقص متى أثبتنا القدرة للواحد على الكمال. وأبو القاسم الكعبي من المعتزلة وافق أهل الحق في بطلان الزيادة على الواحد من طريق المعقول، لكنه قال: لو كان زيادة على الواحد لأقام الدليل على نفسه، لأنّ في ترك إقامة الدليل على نفسه سدّ باب المعرفة، وذلك محال. فإذا لم يقم الدلالة على نفسه، دل أنّ اللّه[4] واحد، وهذه الطريقة ضعيفة لما فيها من الاحتجاج بلم يقم الدليل، والاحتجاج بلم يقم الدليل ضعيف، لأنّ خصمه يقول: قد قام عندي الدليل، ولا يمكن المحتج إظهار عدم الدليل، ولأنّ عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول دليل الأزل، واللّه أعلم.

---

(١) ج: عن.

(٢) ج: محال.

(٣) ج: من.

(٤) (أنّ اللّه) ج: أنه.

فصل[١]

[في حقيقة الواحد والأحد]

ولما ثبت أنّ إلٰه[٢] العالم واحد أحد، لم يكن بد من معرفة حقيقة الواحد والأحد.

[في الواحد]

فنقول، قال أبو العبّاس القلانسي: الواحد المثبت الذي بنفيه نفي الوجود ولا مثبت أقل منه. وقال غيره: إنّ الواحد حقيقةٌ الفردُ، واسمُ الفرد ينتظم الفرد في الذات، وينتظم التفرد في معنى سوى الذات. فالتفرد في الذات امتناع انقسامه في نفسه، كما يقال: إنّ الجزء الذي لا يتجزأ واحد فرد يمتنع انقسامه في نفسه[٣]. وأمّا التفرد في معنى فنوعان: أحدهما الانفراد عن أصحابه حتى يبقى وحده، والآخر انفراده فيما بين أشكاله بوصف خص به من أوصاف التعظيم، كما يقال: فلان واحد زمانه وواحد بلده. وفي ذلك يقول شاعرهم: [من مجزوء الكامل]

يـا واحـدَ الـعَـرَبِ الـذي   أضـحَـى ولـيـس لـه نـظـيـرُ
لـو كـان مـثـلـك آخَـرٌ   مـا كـان فـي الـدنـيـا فـقـيـر

وفي بعض ألفاظ هذا الشعر «يا واحد العرب الذي ما في الأنام

(١) ج: -.
(٢) ي: الإلاه.
(٣) (كما... نفسه) ج: -.

له نظير»، وباقي[١] الشعر كما ذكرنا، واسم الواحد في هذا ونحوه واحد في معنى.

واعلم أنّ اسم الواحد لا ينتظم العدد، وقال أهل[٢] الحساب: الواحد ليس بعدد، وما زاد على الواحد عدد، وأقلّ العدد اثنان. وإنّما قالوا ذلك لأنّ العدد اسم لجمع وأقل الجمع اثنان، لأنّ الجمع ضم الشيء إلى الشيء، ولم يوجد هذا الوصف في الواحد ووجد في الاثنين.

ولما كان موضوع اسم الواحد في العربية ما ذكر، قلنا: إنّ اللّه [٥١آ] تعالى واحد في ذاته وأسمائه وصفاته على معنى أنّه فردٌ في/ ذاته وصفاته وأسمائه[٣]، وتفرده في ذاته باعتبار امتناع انقسامه في نفسه، لأنّ الانقسام إنّما يقع على مجتمع، ولا يوصف اللّه بالاجتماع لأنّ الاجتماع كون جزء بجنب جزء مماسّ له، ولا تقع المماسة إلّا على ما له جانب، وما له جانب متناهٍ واللّه متعالي عن التناهي. فيستحيل عليه الجانب، فيستحيل عليه المماسة، فيستحيل عليه الاجتماع، فيستحيل عليه[٤] الانقسام. وليس امتناع انقسامه كامتناع انقسام الجزء الذي لا يتجزأ، لأنّ امتناع انقسام الجزء الذي لا يتجزأ من حيث أنّه قطع عنه مثله، فكان أقل القليل، وأنّه قابلٌ للتكثر بأن يضاف إليه من العدد،

(١) ج: وما في.

(٢) (وقال أهل) ج: قال.

(٣) (وصفاته وأسمائه) ج: وأسمائه وصفاته.

(٤) (المماسة... عليه) ج: -.

واللّه متعال عن التقلل والتكثر، لأنّ المتكثر ذو شكل والمتقلل ذو نهاية، واللّه متعالٍ عن ذلك كله.

فلهذا لم يكن امتناع انقسام ذات البارئ كامتناع انقسام الجزء الذي لا يتجزّأ. ولهذا قلنا: إنّ اللّه واحد لا كالواحد من الخلق، نحو قولهم: إنسان واحد ودار واحد وأشباه ذلك، لأنّ ذلك الواحد ذو شكل وذو نهاية، واللّه عزّ وجلّ متعال عن ذلك. ولهذا قلنا: إنّ اللّه واحد لا من طريق العدد، وهو قول عامة أهل السنّة والجماعة[(١)] منهم أبو العبّاس القلانسي. لأنّ العدد اسم لجمعٍ، فلو قيل: إنّه واحد من طريق العدد لكان فيه إدخاله في العدد وذلك محال، لأنّ العدد ذو شكل واللّه متعال عن الشكل، ولأن العدد إنّما صار عدداً[(٢)] بما أضيف بعضه إلى بعض فيكثر بذلك، وإنّه مما يتقلل بما يقطع عنه من العدد حتى يصير أقل القليل. فلو قيل: إنّ اللّه تعالى واحد من طريق العدد، لكان فيه إدخاله في جملة ما يتكثر بانضمام البعض إلى البعض، ويتقلل بقطع هذا الضم وهذا محال، لأنّ المتكثر ذو شكل والمتقلل ذو نهاية، واللّه متعال عن ذلك كله. فلم يجز أن يقال: إنّه واحد من طريق العدد.

وقال بعضهم: يجوز أن يقال إنّه واحد من طريق العدد، على معنى أنّ العدد ما عدّه العادُّ بخبره أنّه واحد أو اثنان، ولما جاز أن

---

(١) الماتريدي، توحيد ٤٣، ٣: وإذا ثبت القول بوحدانية اللّه تعالى والألوهية له لا على وحدانية العدد؛ والسمرقندي، جمل ١٤، ١٦: ثبت أنّه تعالى واحد لا من جهة العدد؛ والنسفي، بحر ٩٩، ٤: فإن اللّه تعالى واحد لا من جهة العدد.

(٢) ي: عدد.

يخبر عن اللّه أنّه واحد، جاز أن يكون واحداً من طريق العدد. وحكي هذا عن أبي الحسن الأشعري وهذا باطل، لأنّ الخبر عن الواحد ليس بخبر عن العدد، لأنّ الواحد ليس بعدد والواحد الذي يقال له[١] واحد واثنان لمفتتح العدد لا أنّه عدد، ولا يجوز أن يقال إنّ اللّه واحد لمفتتح العدد، لأنّ الواحد الذي هو مفتتح العدد ذو شكل، واللّه متعال عن الشكل. فثبت أنّ ما قالوه فاسد.

واحتجوا أيضاً بقوله عزّ وجلّ: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَجْوَى ثَلاثَةٍ إِلّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾[٢]، قالوا: إنّ اللّه[٣] عزّ وجلّ عدّ نفسه مع خلقه، فدلّ أنّه يجوز أن يقال إنّه واحد من طريق العدد.

والجواب عنه أنّ المراد بما ذكر أنه محيط بهم علماً لا يخفى عليه من أمرهم شيء، وكان أمرهم له ظاهراً/ [١١٥ب] أتم[٤] الظهور كمن يشاهد من حال مَن هو معه في المكان، لا أن يريد أنه واحد منهم. ألا ترى أنّه لا يجوز أن يقال: اللّه ثالث ثلاثة ولا رابع أربعة؟ لأنّ ثالث ثلاثة واحدٌ من ثلاثة ورابع أربعة واحدٌ من أربعة؟ ولا[٥] كذلك رابع ثلاثة لأنّ رابع ثلاثة جاعل الثلاثة أربعة بكونه معهم إمّا بالنصر لهم، وإمّا بالعلم بهم، وإمّا بجعل نفسه واحداً منهم.

---

(١) ج: -.

(٢) سورة المجادلة ٥٨/٧؛ ج: + الآية.

(٣) (إنّ اللّه) ج: إنّه.

(٤) ج: بأتم.

(٥) ج: فلا.

فكون[١] اللّه مع كل واحد[٢] من خلقه، كما ذكر في القرآن أنّه معهم على معنى إحاطته بهم علماً أو على معنى النصر لهم، فكذلك[٣] فيما نحن فيه[٤]، لأنّه عزّ وجلّ لا يدخل في جملة الأعداد. فثبت أنّ تأويل الآية ما بيّنا.

والدليل على صحّة هذا التأويل أنّ اللّه عزّ وجلّ أخبر عن علمه في أوّل هذه الآية، وفي آخره فقال في أوّل الآية: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾[٥]؟ وقال في آخر الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، فدل هذا على صحة التأويل الذي[٦] ذكرنا، واللّه أعلم.

[في اسم الأحد]

وأمّا اسم الأحد فإنّه كاسم الواحد في إفادة معنى التوحيد، وهو التفرد في امتناع انقسامه في نفسه، ودل على ذلك ما روي عن علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه أنّه قال في تفسير قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[٧]: إنّه أحد لا بتبعيض بدد. فقد أشار إلى ما ذكرنا في اعتبار

(١) ج: ويكون.
(٢) ج: أحد.
(٣) ج: كذلك.
(٤) ج: -.
(٥) سورة المجادلة ٥٨/ ٧.
(٦) ج: التي.
(٧) سورة الإخلاص ١١٢/ ١.

امتناع انقسامه في نفسه. والبدد جمع بدَّة، والبدّة الحظ. وفي الحديث عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه دعا على قوم فقال[١]: «اللّهم أحصِهم عدداً واقتلْهم بدداً» أي حصصاً بينهم.

وقال الزجاج من أئمة اللغة والنحو: إنّ «أحد» أصله وَحَدٌ، كأنّه أراد أنّه من وَحُدَ يَوْحَدُ فهو وَحَدٌ، كما يقال حَسُنَ يحسُن فهو حسَنٌ، وإنّما قيل «أحد» لأنّ العرب تكره الواو المفتوحة في هذه الكلمة استثقالاً لها[٢] فحذفوها وأبدلوا من الواحد الهمزة، لأنّ الهمزة مناسبة للواو في كونهما حرفي العلة[٣]، وتصلح الهمزة في أوّل الكلمة كما تصلح الواو، وكانت[٤] الهمزة أخف من الواو، وهذا كما قالوا: «وناة» في «أناة»[٥] وفي «وَسْمَاء» أسماء، واللّه أعلم.

[في الفرق بين الواحد والأحد]

واعلم بأنّه قد يقع الفرق بين اسم الواحد والأحد في معاني مع انتظام كل واحد منهما معنى التوحيد[٦]. منها أنّ الأحد في موضع النفي يقتضي نفياً عاماً، والواحد يقتضي نفياً خاصاً، كما

(١) ج: -.
(٢) ج: بها.
(٣) (حرفي العلة) ج: حرف علة.
(٤) ج: فكانت..
(٥) ج: ناه.
(٦) الصابوني، كفاية ٦٧: والأشبه عندنا أنّ الواحد يستعمل لإفادة الصفات، والأحد يرجع إلى الذات.

قال عزَّ وجلَّ: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ﴾[(١)]، ولم يقل كواحدة من النساء، لأنّه أراد نفياً عاماً، ولو قال كواحدة[(٢)] من النساء، يحتمل أن يكن مثلاً لغير تلك الواحدة. وعلى هذا يخرج معنى قوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[(٣)].

ومنها أنّ اسم «أحد» خاص للّه عزَّ وجلَّ عند الإطلاق، حتى لم يجز أن يقال رجل أحد ودرهم أحد ودار أحد[(٤)]، واستقام ذلك في اسم الواحد كما يقال رجلٌ واحد ودرهم واحد ودار واحدة، ولهذا جاء[(٥)] اسم أحد في أسماء اللّه في القرآن غير مقرون بما يوجب التعريف من الألف واللام كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ﴾[(٦)]، حتى كان معرفة/ بنفسه. ومنها أنّ اسم «أحد» ينتظم [ل٥٢آ] التوحد[(٧)] في الذات خاصة، واسم «الواحد» ينتظم التوحد[(٨)] في[(٩)] الصفة والذات، حتى استقام القول بأنّ فلاناً واحد زمانه، ولم تستقم «أحد زمانه»، واللّه أعلم.

---

(١) سورة الأحزاب ٣٣/ ٣٢، ﴿إِنِ اتَّقَيْتُنَّ﴾ ج: -.

(٢) ج: كواحد.

(٣) سورة الإخلاص ١١٢/ ٤.

(٤) (ودار أحد) ي: - ز.

(٥) ج: جاز.

(٦) سورة الإخلاص ١١٢/ ١.

(٧) ي: التوحيد.

(٨) ي: التوحيد.

(٩) ي: + اسم.

[في الوحيد]

وأمّا الوحيد فإنّه كاسم الواحد والأحد في إفادة معنى التوحد، وقد روى كثير من أهل الأثر اسم الوحيد في أسماء اللّه تعالى، والذي قال عزَّ وجلَّ: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾[1] فإنّ من أهل التأويل من تأوّله على اللّه عزَّ وجلَّ، أي خلقته متوحداً لا شريك لي في خلقه، ثم جعلت له كذا وكذا من المال والولد. ومنهم من تأوّله على ذلك الكافر الذي ذكر في هذا الموضع أي، خلقته وهو وحده في بطن أمّه لا شيء له، ثم جعلت له مالاً وولداً.

[في اسم الأوحد]

وأمّا اسم الأوحد فإنّه يفيد معنى التوحّد أيضاً على سبيل المبالغة، ولو كان ورد به التوقيف[2] في أسماء اللّه لكان يسوغ ذكره في أسماء اللّه عزَّ وجلَّ، ولكن لم يرد به التوقيف[3]، فلا يجوز ذكره في أسماء اللّه عزَّ وجلَّ. فهذا توحيد اللّه في ذاته.

[في توحيد اللّه في أسمائه وصفاته]

وأمّا توحيده في أسمائه وصفاته، فذلك أن يعلم أولاً بأنّ للّه أسماء وصفات كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَلِلّهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى فَادْعُوهُ

(١) سورة المدثر ٧٤/ ١١ ـ ١٢.
(٢) ج: التوفيق.
(٣) ج: التوفيق.

بِهَا﴾[١]. وفي الحديث المعروف: «إنّ للّه تعالى تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة»، وهذا حديث ذكره[٢] أصحاب الجوامع في جوامعهم الصحاح. ثم اتفق أهل الحق على أنّ عامة أسماء اللّه مشتقة من صفاته، واختلفوا في اشتقاق اسم اللّه على ما يذكر، فدلّت هذه الآية وهذا الخبر على أنّ للّه أسماء وصفات، والمعقول يدل عليه وذلك[٣] أنّه لا شك أنّ اللّه علم نفسه في الأزل عالماً، إذ لو لم يعلم عالماً لكان جاهلاً، ولا يصلح الجاهل إلٰهاً للعالم، لأنّ الجاهل عاجز، وكذلك في اسم القادر وجميع الأسماء.

فدلّ ذلك على أنّ له أسماء في الأزل، وله صفات[٤] في الأزل[٥] لأنّ اسم العالِم مشتق من العلم، وكذلك اسم القادر مشتق

---

(١) سورة الأعراف ٧/ ١٨٠.

(٢) ج: ذكر.

(٣) ج: –.

(٤) ي: صفة.

(٥) الماتريدي، توحيد ٧٠، ٣: قال أبو منصور رحمه اللّه: ثم الوصف للّه بأنّه قادر عالم حيٌّ كريم جواد، والتسمية بها حق من السمع والعقل جميعاً؛ والسمرقندي، جمل ١٥، ٥: ثبت أنّه لم يزل موصوفاً بجميع ما يوصف به من العلم والحكمة والقدرة والتكوين والكلام ونحوه؛ والبزدوي، أصول ٣٤، ١٥: نقول إنّ اللّه تعالى قديم بجميع صفاته؛ والنسفي، تبصرة ١٨٨، ٢: وإذا ثبت أنّ صانع العالم قديم... ثبت أنه حي قادر سميع بصير عالِم؛ والنسفي، بحر ٩٤، ١: تقول: هذه الصفات قائمة بذات اللّه تعالى في الأزل؛ والنسفي، عقائد ٢، ٤: وله صفات قديمة قائمة بذاته؛ والصابوني، كفاية ٨٤: ثبت أنّه موصوف بصفات الكمال؛ والصابوني، بداية ٤٩، ٢: قال أهل السنّة إنّ اللّه تعالى موصوف بصفات الكمال... بل هي أزليّة أبدية قديمة قائمة بذاته؛ والنسفي، عمدة ٢، ١٢: صانع =

من القدرة، لأنّه لو كان الاسم له على غير تحقيق المعنى المفهوم من هذا الاسم لجازت تسميته بكل ما يسمى به غيره، إذا لم يرد به تحقيق المعنى المفهوم منه، وهذا محال. فكذلك يستحيل إثبات اسم العالم من غير تحقيق المفهوم من معناه.

[في الأسماء والصفات الذاتية]

وإذا عرف أنّ للّه أسماء وصفات، يجب أن يعرف أنّ له إسماً وصفةً ذاتية غير مكتسبة من جهة أحد[1]، ولا هي ضرورية، ولا لقب ولا[2] بدء لها ولا نهاية، ولا تشابه بين أسماء اللّه وصفاته وبين أسماء غيره وصفاتهم، لأنّ أسماء غيره وصفاتهم لم تكن فكانت، وإنّها إمّا أن تكون ضرورية أو لقباً أو كانت[3] مكتسبة لها[4] بدء

= العالم حي قادر سميع بصير مريد إلى غير ذلك من صفات الكمال؛ والنسفي، اعتماد ٥٢، ٤: صانع العالم حي عالم قادر سميع بصير فريد إلى غير ذلك من صفات الكمال.

(١) الماتريدي، توحيد ١٤٧، ٢: وأمّا الأصل عندنا أنّ للّه أسماء ذاتية يُسمى بها نحو قوله الرحمن، وصفات ذاتية بها يُوصف نحو العلم بالأشياء والقدرة عليها؛ والنسفي، بحر ٩٠، ٣: فنقول: أسماء الصفات على وجهين صفات الذات وصفات الفعل؛ والصابوني، كفاية ٨٤: وصفاته قائمة بذاته؛ والصابوني، بداية ٤٩، ٣: بل هي. . . قائمة بذاته؛ والنسفي، عمدة ٧، ١١؛ واعتماد ٥٩، ١: ويقال صفاته قائمة بذاته.

(٢) ج: لا.

(٣) (أو كانت) ج: وكانت.

(٤) ج: له.

ونهاية، ولا يجوز أن يجعل لغير اللّه من الأسماء والصفات من الوجه الذي جعل للّه، ولا أن يجعل ما لغير اللّه من الأسماء والصفات للّه عزَّ وجلَّ. ويعلم أنّ أسماء اللّه وصفاته ليست بحادثة(١)، كما قالت المعتزلة وغيرهم من أهل الضلال/ [ل٥٢ب] لما بيّنا أنّه عزَّ وجلَّ عرف نفسه عالماً في الأزل وقادراً في الأزل، فكذلك جميع أسمائه، إذ لو لم يعلم(٢) نفسه بذلك لكان جاهلاً، واللّه متعال عن الجهل.

فدلّ أنّ له أسماء وصفات في الأزل على ما يليق بذاته. قال اللّه عزَّ وجلَّ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيّاً﴾(٣) أي شبيهاً ومثلاً. وقيل معناه: لا يستحق أحد أن يسمى إلٰهاً إلّا هو. ولما لم يستحق أحد أن يسمى إلٰهاً، لم يستحق أحد أن يسمى باسم آخر من أسماء اللّه على الوجه الذي استحقه اللّه، إذ كل اسم من أسماء اللّه تعالى يبنى عن معنى الإلٰهية، فهذا توحيد اللّه في أسمائه وصفاته.

فصـــل

[في الاسم والصفة]

ثم لا بد من معرفة الاسم والصفة في أصل الوضع.

---

(١) البزدوي، أصول ٣٤، ١٦: وصفات اللّه تعالى ليست بحادثة ولا محدثة؛ والنسفي؛ بحر ٩٤، ٢: ولو كانت حادثة لكان ذات الباريء محلاً للحوادث وهو ممتنع؛ والصابوني، كفاية ٨٤ب: وليست هي بأعراض تحدث؛ والصابوني، بداية ٤٩، ٣: ليست بأعراض تحدث وتنعدم.

(٢) ج: -.

(٣) سورة مريم ١٩/ ٦٥.

[في الاسم]

فنقول: أما الاسم فالكلام فيه يقع في مواضع، منها في معرفة بنائه من الفعل، ومنها في معرفة حقيقته وخاصيته وأحكامه[١] وأقسامه. فأمّا بناؤه من الفعل فسُمْوٌ، وسُمْوٌ فُعْلٌ بضم الفاء وخفضه من الفعل، ويقال: اسم فلان وسمه حكاه أبو زيد الأنصاري عن العرب، وقال الراجز في ذلك:

باسم الذي في كل سورة سِمه وسُمه.

ولكنهم حذفوا الواو من السمو استثقالاً بالواو في آخره، وأبدلوا الألف في أوّله دلالة على حذف حرف منه، واختاروا الألف للمناسبة بين الواو والألف من حيث كونهما حرفي علّة، وسكّنوا السين لأنّه ليس في كلام العرب ألف في أول الكلمة إلّا وبعده سكون. ألا ترى أنّهم قالوا: اضْرِب واكْرِم وما لا يحصى؟ وإنّما قاسوا الاسم على الفعل، لأنّ الفعل دال على الاسم وهو الفاعل، فأرادوا أن يجعلوا في الأسماء ما في الأفعال، وكسروا الألف لاجتماع الساكنين.

[في مأخذ الاسم]

فأمّا[٢] مأخذ الاسم وحقيقته فإنّه من السُموّ وهو العُلوّ من قولهم: سَما يَسْمُو سُمواً إذا علا وارتفع، فكان معنى الاسم وحقيقته على هذا ما علا وارتفع في إفادة المعنى، فكان مأخذه وحَدُّه

(١) ج: ي -.

(٢) ج: وأمّا.

وخاصيته ما دل بنفسه على معنى مفرد في نفسه لا يختص بزمان دون زمان، ولا يفتقر إلى قرينه، وهذا تحديد على مقتضى أصله، لأنّ أصله من السمو، وسمو الشيء باعتبار قيامه بنفسه.

فاقتضى أصله أن يكون دالاً بنفسه على معنى مفرد في نفسه[١] ولا كذلك الحرف والفعل. أمّا الحرف فإنّه يؤتى به لمعنى في غيره، لأنّ الحروف صلاتٌ تصل الشيء بالشيء كقول القائل: مررت بزيد فوصل حرف الباء فعلَ المرور بزيد، وكذلك على هذا جميع حروف الصلات، فلا يفيد الحرف إلّا بقرينه. ولهذا قال أهل النحو في تقسيم الكلام: اسم وفعل وحرف جاء لمعنى، أي جاء الحرف لمعنى في غيره لا في نفسه. وأمّا الفعل فإنّه لا يدل على معنى مفرد في نفسه، لأنّه دال على الاسم وهو الفاعل، ويختص بزمان دون زمان إذا كان محدثاً إمّا ماضياً أو مستقبلاً أو حالاً، والله أعلم.

وقالت طائفة من أهل اللغة: إنّ مأخذ[٢] الاسم من السِّمَة والوَسْم من/ [ل٥٣آ] قولهم: وسَم يسِمُ سِمةً ووَسْماً إذا أُعلِم، فكان الاسم على قضية هذا القول دالاً على المسمّى. وقال ابن عرفة من أئمة اللغة: إنّ الأسماء سِمات للمسمَّيات، فقد أشار إلى ما قالت هذه الطائفة. فعلى هذا كان الاسم على وزن عِدة وزِنة وصِلَة، وأصل هذه

---

(١) الماتريدي، توحيد ١٤٧، ٣: والاسم إنّما هو بما يحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا بالضرورة؛ والنسفي، بحر ١٥٧، ١٢: قلنا اسم الشيء يدل على عين ذلك الشيء؛ والصابوني، كفاية ٨٦ب: ولأن هذه الأسامي لو لم تفد معاني وراء الذات لكان إطلاق هذه الأسامي تكراراً لاسم الذات.

(٢) ج: حد.

الألفاظ وِعْدَة ووِزْنه ووِصْلة، فحذفوا الواو استثقالاً بها فصار عِدَة وزِنَة وصِلَة. فكذلك السمة أصله وِسْمة، فحذفوا الواو فصار سِمَة، والله أعلم.

وقال الحذاق من أهل النحو: إنّ اعتبار الاسم من السِمَة خطأ، حكاه الزّجاج عن عامة المتقدمين من النحويين، وقالوا: إنّما لا يجوز أن يكون من السِمَة بدلالة جمعه وتصغيره ودخول الألف في أوّله. أمّا جمعه فإنّه يجمع[1] أسماء، ولو كان من السِمَة لكان جمعه سِمات، فإنّ جمع السمة سمات، وأمّا تصغيره فإنّه سُمَى ولو كان من السمة والوسم لكان تصغيره وُسَيمَة ووُسَيم. وأمّا دخول الألف فلأنّه[2] لو كان من السمة لكان على وزن عِدَة وزِنَة، ولم[3] يدخل الألف في عِدَة وزِنَة عند سقوط الواو عنهما حتى لم يُقَل إِعْدَ وإِزْنَ. فلمّا دخل الألف في الاسم دلّ أنّه لا يجوز أن يكون مأخوذاً من السمة.

[في تحديد الاسم]

ولقد اختلفت عبارات النحويين في تحديد[4] الاسم، فمنهم مَن قال في تحديده ما بيّنا، ومنهم مَن قال: الاسم ما احتمل الإضافة والجر، ومنهم مَن قال: الاسم ما دل على معنى غير مختص بزمان

(١) ج: + علي.

(٢) ج: فلا بد.

(٣) ج: ولا.

(٤) (في تحديد) ج: وتحديد.

دون زمان، بخلاف الفعل فإنّه يختص بزمان دون زمان. ومنهم مَن قال: الاسم ما دل على المسمّى دلالة إشارة لا دلالة إفادة، فدلالة الإشارة نحو قولهم زيد ورجل، فقولهم زيد بمنزلة قولهم هذا، وقولهم رجل بمنزلة قولهم ذاك، وهذا لأنّ غَرضَ القائل من قوله زيد تعيينه والتنبيه عليه لا الإخبار[١] عن قيامه أو ذهابه[٢] أو شيء آخر زيادة فيه. ألا ترى أنّه لا فرق بين قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[٣]، وبين قوله: اللّه نعبد واللّه نستعين؟ فدلالة الإشارة أفادت من غير أن يفتقر إلى قرينه.

وأمّا دلالة الإفادة فإنّه لا يفيد اللفظ إلّا بانضمام معنى آخر إليه، وأقل[٤] ذلك ما بني على اسمين نحو قول القائل: اللّه ربنا ومحمد نبينا، أو بني على اسم وفعل نحو قول القائل: قام زيد، ونحو ذلك. فأمّا ما بني على حرفين أو حرف واسم أو حرف وفعل أو فعل وفعل فإنّه لا يفيد، وأولى الأقوال هو القول الأول[٥] في تحديد الاسم أنّه يدل بنفسه على معنى مفرد في نفسه.

[في التسمية]

وأمّا التسمية فإنّها تدل على معنى في[٦] غيره وهو المسمّى،

---

(١) ج: اختيار.

(٢) (أو ذهابه) ج: وذهابه.

(٣) سورة الفاتحة ١/٥.

(٤) ج: فأقل.

(٥) ي: -.

(٦) (معنى في) ج: -.

والتسمية قول القائل زيد وعمرو وأشباه ذلك، والمسمّى ما ذكره من اسم زيد وعمرو. ومَن قال: إنّ الاسم[1] دلّ على المسمّى، فإنّه أراد بالاسم التسمية، أو كان مذهب هذا[2] القائل أنّ الاسم في الأصل التسمية، وأنّه مأخوذ من السِمَة.

[ل٥٣ب] فإن قال قائل: إنّ قول مَن قال[3] إنّ الاسم يدل/ على معنى مفرد في نفسه ينتظم معنى التسمية، لأنّ التسمية هي الدالّة[4]. قلنا إنّ مَنْ قال هذا لم يقتصر على قوله أنّه دال، بل قال دلّ بنفسه على معنى مفرد في نفسه، فكان في قوله دلّ بيان أنّه غير مفتقر إلى انضمام شيء آخر إليه، وقوله: معنى مفرد في نفسه، بيان أنّه هو لا غيره، والله أعلم.

[في الاسم والمسمى]

واعلم أنّ تحديد الاسم على هذا الوجه مستقيم على مذهب مَن قال: إنّ الاسم هو المسمّى[5] وهو قول عامة المتقدمين من أهل

---

(١) ج: + ما.

(٢) ج: -.

(٣) (إن... قال) ي: -.

(٤) إ، ج: الدلالة.

(٥) البزدوي، أصول ٨٨، ١٦: قال عامة أهل السنّة والجماعة: الاسم والمسمى واحد، والتسمية غير المسمى؛ والنسفي، بحر ١٥٦، ٣: اعلم بأنّ الاسم والمسمى واحد عند أهل السنّة والجماعة؛ والصابوني، كفاية ٩٣ب، وقال أصحابنا رحمهم الله: إنّ الاسم والمسمى واحد، واتفقوا على أنّ التسمية غير المسمى؛ والصابوني، بداية ٥٤، ٢: قال أهل السنّة والجماعة من الماتريدية: الاسم والمسمى واحد.

السنّة والجماعة من المتكلمين وغيرهم من أهل اللغة والنحو، وأهل الفقه نحو الخليل بن أحمد وسيبويه من أهل النحو وأبي عبيدة، ومن المتكلمين نحو أبي العبّاس القلانسي وعبد اللّه بن سعيد القطان والحارث بن أسد المحاسبي، حتى قال عامة النحويين في تحديد الفعل: إنّ الفعل حدث أحدثه الاسم، أرادوا بالاسم المسمّى لا التسمية، لأنّ الحدث لا يحصل من التسمية بل يحدث من المسمّى، ولم يريدوا بالإحداث التخليق. وأرادوا بما ذكروا من الإحداث تجدد حصول الفعل منه كسباً لا خلقاً، لأنّهم لم[1] يكونوا من القدرية، بل كانوا من أهل السنّة والجماعة، وهذا كما يقال: أحدث فلان وفعل كذا وكذا، يريدون بذلك الكسب لا التخليق فكذلك هذا.

واعلم أنّ اعتبار الاسم هو المسمّى مذهب أبي حنيفة رضي اللّه عنه وأصحابه كما هو مذهب من ذكرنا، فإنّ أصحابنا قالوا في كتاب «العتاق»: إذا قال لعبده: بدنك بدن حرّ، أو قال رأسك رأس حرّ، أو قال: فرجك فرج حرّ، أو قال: كأنّك حرّ، أو قال: اسمك اسم حرّ، قال ذلك كله على سبيل الإضافة أنّه لا يعتق.

وعلّل محمد في كتاب «العتاق» فقال: لأنّ هذا تشبيه وتمثيل، فاقتضى هذا التعليل أنّه إذا أخرج الكلام مخرج النعت والمنعوت بأنْ قال: بدنك بدن حرّ، أو قال: رأسك رأس حرّ، أو قال: فرجك فرج حرّ، أنّه يعتق، لأنّ هذا تحقيق وليس بتمثيل وتشبيه. والدليل عليه ما روى محمد رضي اللّه عنه في غير رواية الأصول أنّه إذا

(١) ج: كمن.

قال: اسمك حرٌّ أنّه يعتق، ولم يذكر محمّد في ذلك خلافاً حتى دلّ ذلك على أنّه قولهم جميعاً.

فدلّت هذه المسائل على أنّ مذهب علمائنا أبي حنيفة وأصحابه رضي اللّه عنهم أنّ الاسم هو المسمى، وقال أبو حنيفة في كتاب الإيمان: إنّ مَن حلف فقال إنّه لا يعرف فلاناً وإنّه يعرفه بوجهه، لا[١] باسمه أنّه لا يحنث. وقال محمد: يحنث لأنّ الاسم هو المسمّى، فلا فرق بين أن يعرفه باسمه أو بوجهه. قال أبو حنيفة: الاسم هو المسمّى، لكنه عند غيبته يعرفه باسمه ويكون معرفة اسمه معرفة لذاته، فأمّا عند حضرته فلا حاجة إلى معرفة اسمه لمعرفة ذاته، لأنّه يشاهد ذاته. فإن قال قائل: لقد قال محمّد بن الحسن رضي اللّه عنه في كتاب «العتاق»: إنّ مَن قال: اشهدوا أنّ اسم عبدي هذا حرّ. [ل ٥٤ آ] ثم قال له المولى: يا حرّ إنّه لا يعتق، فلو كان/ الاسم هو المسمّى لكان ينبغي أن يعتق بقوله: اشهدوا أنّ اسم عبدي هذا حرّ[٢] كما لو قال: اشهدوا أنّ عبدي هذا حرّ.

جوابه أنّ ظاهر قول هذا القائل يقتضي أنّه أراد بما قال اسم العَلَم، أي اسم العَلَم لعبدي هذا بيني وبين الناس الحرّ، لأنّه لو أراد تحقيق وجوب[٣] الحرية لأعتق ثم أشهد[٤] الناس على إعتاقه. فلمّا

(١) (بوجهه لا) ج: بوجه ولا يعرف.

(٢) (ثم... حر) ج: -.

(٣) ج: وصف.

(٤) ج: + فيه.

قال: اشهدوا أنّ اسم عبدي حرّ، دلّ أنّه أراد أن[١] اسم العلم لعبدي حرّ، واسم العلم لا يفيد المعنى في الاسم. ألا ترى أنّ اسم زيد ونحوه لا يفيد معنى الزيادة في زيد؟ فكذلك يجوز أن يسمى العبد حرّ لا على سبيل تحقيق وصف الحرية، فكان[٢] ذلك كتسمية الشخص والنفس وغير ذلك مما لا يكون فيه أثبات معنى، والله أعلم.

وعلى هذا أمر النكاح والطلاق إذا قال: تزوجت زينب، فإنّ زينب هي المرأة وهي زينب، ولو كان اسم زينب غير زينب لم ينعقد النكاح على نفس زينب، وكذلك في الطلاق إذا قال[٣] طلقت هذه المرأة يشير إليها وهي امرأته واسمها زينب، لا فرق بين هذا القول وقوله طلقت زينب، وعلى ذلك أمر العتاق والبيع والشراء.

فثبت أنّ مذهب أبي حنيفة وأصحابه أنّ الاسم هو المسمّى. وقالت المعتزلة والجهمية: إنّ الاسم غير المسمّى وإنّه لا معنى للاسم إلّا التسمية، واعتبروا الاسم مأخوذاً من السِمَة وهي العلامة بناء على مذهبهم أنّه لم يكن في الأزل اسمٌ وصفةٌ حتى خلق الخلق فسموه ووصفوه، وقالوا أسماء الله وصفاته حادثة.

وقال بعض أهل السنّة: لا نقول إنّ الاسم هو المسمّى، ولا نقول إنّه غيره، بل نقول: هو اسم[٤] كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَلِلّهِ

(١) ي: -.

(٢) (الحرية فكان) ج: الحرية فيه وكان.

(٣) (إذا قال) ج: -.

(٤) ج: اسمه.

الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعوهُ بِهَا﴾[١]، وقال أيضاً: ﴿بِسْمِ اللّه الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾[٢]، وإليه ذهب الحسين بن الفضل البجلي، وكان[٣] من متقدمي أئمة التفسير والحديث. وقد فرق بعضُ أهل اللغة بين أسماء الأعلام وبين أسماء الصفات وبين أسماء البنية، فجعل في بعضها الاسم والمسمّى واحداً، وفي بعضها قال: إنّه يُجرى مجرى الصفات. وهو أحد قولي عبد اللّه بن سعيد القطان، وإليه ذهب أبو الحسن الأشعري.

واحتج[٤] عامةُ أهل السنّة والجماعة في اعتبار الاسم هو المسمّى بقول اللّه تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى﴾[٥]، فقد أمر بالتسبيح لاسمه. فلو كان الاسم هو التسمية في الأصل وكان غير المسمّى، لكان التسبيح للاسم لا للرب وهذا محال. وقال أيضاً: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الجَلالِ والإكْرَامِ﴾[٦]، فلو كان الاسم غير المسمّى لكان المتبارك التسمية لا الرب، وذلك محال. ألا ترى أنّه أضاف هذا الوصف إلى نفسه في موضع آخر كما قال: ﴿تَبَارَكَ الَّذي بِيَدِهِ المُلْكُ﴾[٧]، و﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الفُرْقَانَ﴾[٨]، و﴿تَبَارَكَ الَّذِي

(١) سورة الأعراف ٧/ ١٨٠.

(٢) سورة الفاتحة ١/ ١.

(٣) ج: -.

(٤) هكذا في الأصل.

(٥) سورة الأعلى ٨٧/ ١.

(٦) سورة الرحمن ٥٥/ ٧٨.

(٧) سورة الملك ٦٧/ ١.

(٨) سورة الفرقان ٢٥/ ١.

جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجاً﴾(١)، فدل أنّ الإضافة إلى الاسم إضافة إلى المسمّى. وتدل/ عليه كلمة بسم اللّه الرحمٰن الرحيم ومعناه باللّه، فلو [ل٥٤ب] كان الاسم غير المسمّى لصار معناه بغير اللّه ويقع الإهلال على الذبيحة والبداية بكل(٢) أمر لغير(٣) اللّه، فلا يوجد في دار الدنيا ذبيحة في(٤) حلال، ويقع الحلف بغير اللّه لو حلف باللّه فقال: واللّه أو قال والقادر أو الرحمن أو الرحيم، ولا شك أنّ الحلف بغير اللّه لا يكون يميناً بإجماع الأمّة، ثم جعلوا الحَلْف بهذه الأسماء ونحوها يميناً صحيحة.

فدلّ أنّهم جعلوا الاسم والمسمى واحداً. ويدل عليه أيضاً قوله عزَّ وجلَّ: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا﴾(٥)، وهم ما كانوا يعبدون أسماء الأصنام، بل كانوا يعبدون ذوات الأصنام، فدلّ ذلك على أنّ الاسم والمسمّى واحد(٦). قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ﴾(٧)، وقال: ﴿فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِم﴾(٨)، أخبر عن(٩) تعليمه

(١) سورة الفرقان ٢٥/ ٦١.
(٢) ج: لكل.
(٣) ج: بغير.
(٤) ج، ي: هي.
(٥) سورة يوسف ١٢/ ٤٠.
(٦) إ، ل: واحداً.
(٧) سورة البقرة ٢/ ٣١.
(٨) سورة البقرة ٢/ ٣٣.
(٩) ج: علي.

إيّاه الأسماء، ثم أخبر عن المسمّى. فدلّ أنّ الاسم والمسمى واحد.

فإن قيل: لو كان الاسم هو المسمى لعرفت الملائكة أسماءهم حين شاهدوا أعيانهم. قيل له: إنّما يعرف العين من عرف أصل موضوع اسم العين. ألا ترى أنّ مَن لم يعرف أصل موضوع الإنسان وصفته وهيئته لم يعرف الإنسان، وإن رأى شخصه؟ وكذلك الفرس والحمار وغير ذلك من الأشياء، ولا يمكنه معرفة ذلك في الابتداء إلّا من جهة من وضعه وأحدثه. ألا ترى أنّ آدم صلوات اللّه عليه لما عرف أصل موضوع الأسماء بتعليم اللّه إيّاه كيف عرف أسماء الأعيان حين شاهد الأعيان؟ ولم يعرف الملائكة ذلك الأصل فلم يعرفوا أسماء الأعيان وإن شاهدوا الأعيان.

فإنْ قيل[1] هذا هو الحجّة[2] عليكم لأنّه إنّما عرف المسمّى لأنّ الاسم علامة عليه، قلنا: التسمية علامة على المسمّى، فأمّا الاسم فهو هو لا غيره، بدليل ما بيّنا، والدليل عليه أيضاً قول لبيد: [من الطويل]

إلى الحَول ثم اسم السلام عليكما ومن يبكِ حَولاً كاملاً فقد اعتذرْ

أراد بقوله: اسم السلام عليكما السلام عليكما. فدلّ أنّ الاسم والمسمّى واحد، ولو كان الاسم غير المسمى لصار كأنّه قال: ثم غير السلام عليكما، وهذا لا يقوله عاقل، ولصار في باب الطلاق والنكاح على اسم زينب في قوله: زينب طالق، وتزوجت زينب، كأنّه قال:

---

(١) ج: هلا.

(٢) (هو الحجة) ج: حجة.

علامة زينب طالق، وتزوجت علامة زينب، أو يصير كأنّه قال: طلّقت غير زينب وتزوجت غير زينب لا نفسها[١].

فكان في اعتبار الاسم[٢] غير المسمّى تعطيل الشرائع ورفع الأحكام، بل يؤدي إلى رفع أصل التوحيد لأنّ صحته متعلقة بالأسماء والصفات. قال اللّه تعالى في شأن أهل التوحيد: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾، وقال في شأن الكفّار: ﴿وَذَرُوا الَّذين يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾[٣]. فإذا قال: آمنت باسم اللّه، كان مؤمنا[٤] باللّه، ولو كان الاسم غير المسمّى أو علامة للمسمّى/[٥] [ل٥٥آ] لصار كأنّه قال: آمنت بتسمية اللّه، أو قال آمنت بعلامة اللّه، وهذا لا يقوله مسلم.

ويدل عليه أنّ اللّه عزَّ وجلَّ أثبت رسالة رسوله محمّد فقال: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّهِ﴾[٦]. فلو كان الاسم تسمية لكانت الرسالة لتسمية محمّد لا لنفس محمّد، فهذا يؤدي إلى إخراج الرسول عن الرسالة، لأنّ تسمية اللّه إيّاه رسولاً ونبياً قول اللّه وقوله لا يكون رسولاً ونبياً. فأين الرسل والأنبياء في العالم؟ ويكون الوعد بدخول الجنة والوعيد بدخول النار دخولاً في غيرها؟ فكيف يُتصَوَّر الخلود فيهما؟ فثبت بهذه الوجوه كلها أنّ الاسم هو المسمّى، واللّه أعلم.

---

(١) ج: نفسه.

(٢) ج: + الاسم.

(٣) سورة الأعراف ٧/ ١٨٠.

(٤) ج: إيماناً.

(٥) ج: المسمى.

(٦) سورة الفتح ٤٨/ ٢٩.

وكان جهم بن صفوان يقول كما تقوله المعتزلة، أنّ الاسم غير المسمّى، وكان يقول: إنّ الاسم ليس هو إلّا صوت يسمع وريح. فكيف يتصور الصوت والريح نفس الإلٰه ونفس الرسول؟

والجواب عنه أنّ اللّه عزّ وجلّ أضاف الرسالة إلى محمّد فقال: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾[1]، فقوله محمّد اسم واللّه اسم، فعلى قضية قول جهم بن صفوان هذه الرسالة ريح وصوت واسم اللّه ريح وصوت، وكذلك الإيمان بجميع ما يجب الإيمان به[2] يكون ريحاً وصوتاً على قضية هذا القول فلا يكون إيماناً. ويقال له أيضاً: أخبرنا عن من تعبده، فإنْ قال: أعبد اللّه فيقال: أليس أنّك تقول اللّه اسم واسمه عندك محدث وصوت وريح؟ فإذاً تعبد صوتاً وريحاً ومحدثاً. فإنْ قال: أعبد نفس اللّه وذاته. قلنا: لا يجوز عندك إثبات النفس والذات للإلٰه، لأنّك قلت إنّ فيه تشبيهاً. فإنْ قال: أعبد مَن هو هو. قلنا: إنّه إشارة إلى اللّه وعندك الاسم ريح وصوت، وإن كان هذا إشارة إلى ذات اللّه فلا يجوز عندك إثبات الذات له. وإن قال: أعبد المسمّى بهذا الاسم، قلنا: إنّ المسمّى بهذا الاسم إن كان ذاتاً فعندك لا يجوز إثبات الذات له، وإن كان شيئاً ثالثاً غير الذات والنفس فلا يجوز عندك إثبات اسم الشيء للّه، وإن قال لا شيء قلنا إذاً تعبد لا شيء وهذا تعطيل. وكذلك يقال له في حق الإيمان على هذا الترتيب فلا يمكنه أيضاً إثبات شيء، فيؤدي مذهبه إلى التعطيل والزندقة،

---

(١) سورة الفتح ٤٨/٢٩.

(٢) ج: -.

فنعوذ باللّه من الضلال[١] والجهالة، واللّه المستعان.

واحتج من خالفنا في مسألة الاسم والمسمّى بقول اللّه عزَّ وجلَّ: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾[٢]. وقال صلّى اللّه عليه وسلّم في الحديث المعروف: «إنّ للّه تسعةً وتسعين اسماً»، فدل القرآن والحديث على أنّ الاسم غير المسمّى، لأنّه لو كان هو المسمّى لتعدد المسمّى بتعدد[٣] الأسماء فتتكثر ذات اللّه عزَّ وجلَّ، وهذا محال. والجواب عنه أنّ المراد بما ذكر من الأسماء التسميات، وقد يقام الاسم مقام التسمية على معنى أنّ كل واحدٍ منهما يدل على معنى، غير أنّ الاسم يدل بنفسه على معنى مفرد في نفسه، والتسمية تدل على معنى في غيره. /[ل٥٥ب] فأخبر اللّه ورسوله أنّ ذات الباري عزَّ وجلَّ ذات له تسميات يعبر بها عن ذاته، وعلى أنّ هذا الخبر حجة عليهم؛ لأنّه لو كان الاسم هو التسمية لصار كأنّه قال للّه تسعة وتسعون[٤] تسميات، وهذا محال وما يؤدي إلى المحال[٥] محال.

وقالوا أيضاً: لو كان الاسم هو المسمّى لاستقام القول بأنّ اللّه تعالى اسم، كما يستقيم القول بأنّه[٦] مسمّى، واستقام القول بأنّه عَبَدَ

(١) ج: الضلالة.

(٢) سورة الأعراف ٧/ ١٨٠.

(٣) ج: بتعديد.

(٤) ج: تسعين.

(٥) ج: + فهو.

(٦) ج: باللّه.

اسم اللّه كما يستقيم القول بأنه عبد اللّه، واستقام القول بأنّ اسم اللّه غفر له ورحمه ورزقه، كما يستقيم القول بأنّ اللّه فعل به ذلك، واستقام القول بأنّه جلس على اسم الأرض وأكل اسم الطعام، كما يستقيم القول بأنه جلس على الأرض وأكل الطعام، ولكان من ذَكر النار احترق لسانه، وكتب اسم النار على الثوب احترق ثوبه، أو ذكر اسم الحلاوة[1] وجد الحلاوة في محل الذوق بذكر الحلاوة[2]. ولما لم يكن شيء من هذه المعاني علم أنّ الاسم غير المسمّى.

والجواب عنه أنّ سبيل أسماء اللّه تعالى عندنا التوقيف، ولم يرد التوقيف بأنّ اسم اللّه هو اللّه، ولا ورد التوقيف بأنه عبد اللّه وغفر له ورحمه ورزقه اسم اللّه، ولو ورد[3] التوقيف به لكان شائعاً في الشريعة واللغة، وإنّما لم يقل بأنّه جلس على اسم الأرض، وأكل اسم الطعام، لأنّه اشتهر هذا المعنى في التسمية، فعدل عن الحقيقة إلى استعمال العرف. وكم عدل من حقيقة الاسم إلى عرف الاستعمال لغلبة الاستعمال، كما عدل عن حقيقة اسم الغائط إلى المجاز. ومثله كثير فكذلك هذا. وذكر النار عبارة عن النار لا أنّه حقيقة النار، فلذلك لم يحترق لسانه وثوبه. والكتابة عبارة عن نقش مخصوص على محل مخصوص لا أنّها اسم أو تسمية. إنّما هي حروف منضمة بعضها إلى بعض دالّة على معنى.

(١) (ذكر . . . الحلاوة) ج: -.

(٢) (بذكر الحلاوة) ج: -.

(٣) (التوقيف. . . ورد) ج: -.

وقالوا أيضاً: إنّ الاسم مسموع والمسمّى مرئي. قلنا إنّ التسمية هي المسموعة والتسمية غير المسمى. وقالوا أيضاً: لو كان الاسم هو المسمّى لكان إذا وقع السؤال عن اسم إنسان(١) لاستقام الجواب بالإشارة إلى عينه. قيل له: إذا كان السؤال لفظة(٢)، ما كان السؤال واقعاً على التسمية، حتى إذا قال: من اسم فلان استقام الجواب بالإشارة إلى عينه، والله أعلم.

وقال أبو الحسن الأشعري: إنّ أسماء الصفات صفة للمسمّى، وقال الجمهور من أهل السنّة والجماعة: ليس كذلك، لأنّ اعتبار ذلك يؤدي إلى أن يصير العالِم عِلْماً والقادر قُدرةً وذلك محال، وما أدى إلى المحال فهو محال.

واعلم أنّ كل موجود اسم ومسمّى، لا سيما على قول من اعتد(٣) الاسم هو المسمى. وأمّا المعدوم فإنّ القائلين بأنّ الاسم هو المسمّى اختلفوا في أنّه اسم أو مسمّى. فمنهم مَن قال إنّه مسمّى لا اسم، لأنّ الاسم ما كان موجوداً. فعلى قول هؤلاء كل اسم مسمّى وليس كل مسمّى اسم، ومنهم مَن قال: إنّ المعدوم اسم لأنّ الاسم/ [ل٥٦أ] والمسمّى واحد، والله أعلم.

---

(١) إ: الإنسان.

(٢) ج: بلفظه.

(٣) ج: اعتبر.

فصــل

[في أقسام الأسماء]

وأمّا أقسام الأسماء فنقول: إنّ من الأسماء ما يفيد ذات المسمّى لا غير، نحو اسم الشيء والذات والنفس والموجود، ومنها ما يفيد الذات ويفيد معنى يقوم بالذات وهو موضع[١] اشتقاق ذلك الاسم، ويفيد شيئاً آخر يتعلّق بذلك المعنى نحو اسم العالِم، فإنّه يفيد الذات ويفيد معنى يقوم بالذات وهو العلم، وهو موضع اشتقاق هذا الاسم، ويفيد معنى يتعلّق بذلك المعنى وهو المعلوم. وكذلك اسم القادر يفيد الذات ويفيد معنى آخر[٢] يقوم بالذات وهو القدرة، وهي موضع اشتقاق هذا الاسم، ويفيد معنى يتعلّق بالقدرة وهو المقدور.

ومنها ما يفيد تمييز المسمّى عن غيره، وهذا النوع يسمى اسم العَلَم واسم اللقب والمنقول، لأنّه نقل عن أصله إلى غيره، وهذا النوع لا يفيد الذات في قول بعضهم بل هو لإفادة الخصوصية لا غير. وقال بعضهم: إنّه يفيد المسمّى أيضاً مع إفادة معنى الخصوصية وهو قول الأكثر من أصحابنا.

ومنها ما[٣] يفيد اسم البنية كاسم الإنسان والبهيمة، وهذا النوع يرجع إلى ذات المسمّى.

---

(١) ي: موضوع. وفي التالي هكذا.

(٢) ج: -.

(٣) ي: + لا.

واعلم أنّ في أقسام الأسماء كلام كثير يعرف في كتب اللغة والنحو، وإنّما ذكرنا هذا القدر في هذا الكتاب لأنّه يُحتاجُ إليه في علم التوحيد، واللّه الموفّق.

[في الصفة]

وأمّا الصفة فإنّها ليست باسم(١)، لأنّ اسم العالِم ليس بصفة للعالِم، وإنّما العلم هو صفته، ولو جعل اسم العالم صفة لصار العلم عالماً والعالم علماً وهذا محال، وكذلك اسم القادر ونحو ذلك، واللّه الموفق.

[في الوصف والصفة]

ولقد اختلفت العبارات في معنى الوصف والصفة(٢)، وأصح ما قيل(٣) في معنى الوصف أنّ الوصف بيان الجنس، أو بيان النوع، أو بيان حال من الأحوال، أو بيان صفة من الصفات. وأمّا الصفة فهو معنى قام(٤) بالذات ينفي الاشتراك(٥)، وأصله ما ذكر اللّه عزّ وجلّ في قصة بني إسرائيل مع موسى في قوله: اذبحوا بقرة، فسألوا موسى أن يبين لهم جنس البقرة: ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ﴾ فبيّن لهم

---

(١) البزدوي، أصول ٩٠، ١١: وليس الاسم بصفة.

(٢) (الوصف والصفة) ج: الصفة وتحديدها.

(٣) إ، ل، ي: فعل.

(٤) (الوصف... قام) ج: الصفة وتحديدها أنها معنى يختص.

(٥) البزدوي، أصول ٨٩، ١١: وقد بيّنا أنّ الوصف غير الموصوف والصفة ليست بغير الموصوف.

جنس البقرة فقال: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لا فَارِضٌ وَلا بِكْرٌ...﴾ الآية. فسألوه بيان الصفة فقال: ﴿صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾[1]، بيّن معنى قام بالذات على وجه ينفي الاشتراك. ثم سألوه أن يبين لهم نوعها فقال: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلا تَسْقِي الحَرْثَ[2]...﴾ الآية[3]، ويقال[4] في وصف المُهْر: إذا أخذ في الجِرْية طريفاً حسناً يذكر به ويحمد عليه. ذكره أبو منصور الأزهري في كتاب «التهذيب»، فالمُهْر لما اختص بهذا المعنى نفي الاشتراك[5].

[في اسم الوصيف]

ومنه أخذ اسم الوصيف لأنّه يختص بخدمة مولاه ينفي الاشتراك العارض.

[في وجوه الصفة]

ثم هذا المعنى على وجوه منها ما يكون خلقة كصفة[6] السواد
[ل٥٦ب] والبياض والطول والقِصَر، ومنها ما يكون/ حِرْفة كالخياطة ونحوها، ومنها ما يكون في الدين كالإيمان والكفر وغيرهما من الطاعات

(١) سورة البقرة ٢/ ٦٨ ـ ٦٩.

(٢) ي: + مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا.

(٣) سورة البقرة ٢/ ٧١.

(٤) (وأصله... ويقال) ج: العارض من قولهم.

(٥) ج: العارض.

(٦) ي: صفة.

والمعاصي، ومنها ما يكون نسبة كالعربي والعجمي.

[في الوصف]

وأمّا الوصف فإنّه في أصح الأقوال ليس بصفة، لأنّ[١] قول القائل: زيد عالم، وصفٌ لزيد. والعلم صفة قائمة بزيد. وقال قوم: إنّ الوصف والصفة واحد وإليه ذهبت المعتزلة. واحتجوا[٢] بأنّ أهل اللغة ذكروا في كتبهم أنّ الوصف والصفة واحد.

فالجواب عنه أنّ المعتزلة لم يعرفوا مراد أهل اللغة ومرادهم[٣] بما قالوا أنّ قول القائل زيد عالم صفة لهذا القائل، ووصفه[٤] لزيد، لا أن يريدوا[٥] أنّ الوصف في الأصل والصفة واحدٌ[٦]، أو أرادوا بذلك أنّ الوصف والصفة مصدران من قولهم: وصف يصف وصفاً وصفة، لكن الوصف على[٧] ميزان صدره، والصفة[٨] تخالف ميزان صدره، وهو مثل التسبيح[٩]. يقال: سبّح يُسبّح تسبيحاً وسبحاناً،

(١) ج: فإنّ.

(٢) ج: + في ذلك.

(٣) (فالجواب... ومرادهم) ج: ولم تعرف المعتزلة ما أراد أهل اللغة بما ذكروا، وأهل اللغة أرادوا.

(٤) ج: ووصف منه.

(٥) (أن يريدوا) ج: لا أنهم يريدون بذلك.

(٦) (والصفة واحدةٌ) ج: صفة.

(٧) ج: + موافقة.

(٨) ج: + التي هي مصدر.

(٩) ج: + والسبحان فإنّه.

فالتسبيح مصدر على[١] ميزان صدره[٢]، والسبحان على خلاف ميزان صدره[٣]، وكذلك[٤] الوصف والصفة.

والدليل على التفرقة بين الوصف والصفة[٥] أنّ الذات إذا وصف بصفات متضادة بأنْ وصفه واصف[٦] بالحياة أو[٧] بالعلم، ووصفه آخر[٨] بضد ذلك[٩]، لم يصر الذات[١٠] موصوفاً بتلك الأوصاف في حالة واحدة. ولو كان الوصف صفة لصارت الذات[١١] موصوفاً بها كلها، وذلك محال. ولأن الصدق والكذب يدخلان في الوصف ولا يدخلان[١٢] في الصفة، فدل ذلك[١٣] على التفرقة بينهما[١٤]، والله أعلم.

---

(١) (مصدر على) ج: على موافقة.
(٢) إ: صدوره.
(٣) (على... صدره) ج: لا.
(٤) ج: فكذلك.
(٥) (بين... والصفة) ج: بينهما.
(٦) ج: + بالموت وآخر.
(٧) ج: + وصفه واصف.
(٨) (ووصفه آخر) ج: والآخر.
(٩) (بضد ذلك) ج: بالجهل ونحو ذلك من الأوصاف المتضادة.
(١٠) (لم... الذات) ج: فإنّ ذلك الذات لا يصير.
(١١) (لصارت الذات) ج: لصار.
(١٢) ج: مدخل لهما.
(١٣) ج: + كله.
(١٤) ج: بين الوصف والصفة.

واعلم بأنّه لا يجوز[١] وصف الصفة بما يؤدي إلى قيام معنى بالصفة، فلا يقال حركة متحرك وسكون ساكن وعلم عالم، لأنّ
٣ الحركة حركة لنفسها، والسكون سكون لنفسه، والعلم علم لنفسه، ويجوز وصف[٢] الصفة بما يؤدي إلى نفس الصفة، نحو قولهم: فعل حسن وفعل قبيح وخلق حسن وخلق سيىء ونحو ذلك[٣]. وكل ذات
٦ موصوف فإنّه يوصف بأخص أوصافه، فيوصف العالم بالعلم، وإن كان للعلم المحدث أسامي منها أنّه عرض، ومنها أنّه موجود، ومنها أنه محدث. وكذلك إذا قامت حركة بذات فإنّ ذلك الذات توصف
٩ بالحركة، لأنّ أخص أوصاف المتحرك الحركة، وإن كانت الحركة عرضاً وموجودة ومحدثة[٤]. وكذلك في الألوان يوصف الأسود بالسواد والأبيض بالبياض، لأنّ السواد من أخص أوصاف ذلك
١٢ الذات، والبياض من أخص أوصاف ذلك الذات[٥]، وهذا لأنّ الصفة للتمييز. وإنّما يقع التمييز بأخص أوصافه، ويكون في الأوصاف[٦] أخص الخصوص، نحو قولهم: سواد القير[٧] وسواد الغراب.

(١) ج: يصح.

(٢) ج: أن يوصف.

(٣) (وخلق حسن. . . ذلك) إ، ل، ي: -.

(٤) (وموجودة ومحدثة) ج: ومحدثة وموجودة.

(٥) (والبياض. . . الذات) ج: -.

(٦) ج: + أيضاً.

(٧) ج: القار.

[في أخص الأوصاف]

ولهذا قلنا: إنّ النصوص الشرعية تعلل بأخص أوصافها في تلك الحادثة التي وردت فيها، كما علّل أصحابنا رضي اللّه عنهم/ [ل٥٧آ] المكيلات والموزونات في باب الربوى(١) بالقدر، لأنّ(٢) أخص أوصاف المكيل والموزون القدر في المنع عن الاستفضال واعتبار المساواة. فإذا احتيج إلى تعليل النص الذي ورد في المنع عن الاستفضال وجب التعليل بالقدر، وإنْ كان(٣) لا يخلو عن الطعم، لأنّ التمييز لا يقع بالطعم ويقع بالقدر والوصف لأجل التمييز.

وأخصّ أوصاف المال كونه محتاجاً إليه، لأنّ وقوع التمييز بين المال وغير المال بالحاجة إلى المال وعدم الحاجة إلى غير المال. وأخصّ أوصاف النكاح قضاء شهوة الفرج، وأخص أوصاف السفر المشقّة، وأخص أوصاف البلوغ العقل، وأخص أوصاف الصبا قلّة العقل، وأخصّ أوصاف الآدمي البنية المخصوصة(٤) باللطائف. فلا جَرم جرى حكم القصاص بين الحرّ والعبد لاستوائهما في هذه البنية، والقصاص حكم يتعلق بالآدميين، وما جاءك من هذا النحو فقس على هذا، واللّه أعلم.

---

(١) إ: الرباء، ي: الربو.

(٢) ج: لأنّه.

(٣) ج: + ذلك.

(٤) ج: + المحسوسة.

[في النعت]

وأمّا النعت فإنّه عبارة عن الصفة، ثم منهم مَن أجاز إضافة النعت إلى اللّه تعالى، ومنهم[١] مَن لم يجز إضافة النعت إلى اللّه تعالى[٢]، لأنّ النعت عبارة عن بلوغ الشيء حدّ الكمال. يقال فرس منتعَتْ[٣] إذا فاق أقرانه في الرهان، ورجل منتعَتْ إذا فاق أقرانه في الفضل. ذكره أبو منصور الأزهري صاحب[٤] كتاب «تهذيب اللغة»[٥]. ولما كان أصل هذه الكلمة هذا لم يجز إضافته[٦] إلى اللّه، لأنّ اللّه[٧] لا يوصف بالبلوغ حدّ الكمال[٨]، واللّه المستعان.

فصـل

[في أسماء اللّه وصفاته]

ولما ثبت ما ذكرنا، رجع بنا الكلام إلى معرفة أسماء اللّه عزَّ وجلَّ وصفاته، فنقول: إنّ اللّه ذو أسماء وصفات. ثبت ذلك بالكتاب والسنة وإجماع الأمة[٩].

---

(١) (من... ومنهم) ج: -.

(٢) (إضافة... تعالى) ج: ذلك.

(٣) ي: مُنْعَت.

(٤) ج: في.

(٥) (تهذيب اللغة) ج: التهذيب.

(٦) ج: إضافتها.

(٧) (لأنّ اللّه) ج: لأنّه.

(٨) ج: + لأنّه حدث.

(٩) الماتريدي، توحيد ٧٠، ٣: قال أبو منصور رحمه اللّه: ثم الوصف للّه بأنّه قادر =

[في حجج الكتاب]

أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى﴾[1]، فالحُسْنَى[2] في أصل الوضع على لفظ التأنيث، والأحسن على لفظ التذكير، وإنّما قال: الحُسْنَى ولم يقل الأحاسن[3]، لأنّ الأسماء جماعة، والجماعة على لفظ التأنيث يقال هذه جماعة، ويجوز هذه الأسماء. ويجوز أن يكون الحُسْنَى لفظ وُحْدان، ومعناه الجمع، ومثله قوله: ﴿حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ﴾[4]. والحُسْنَى هي النهاية في الحسن،

= عالم حي كريم جواد، والتسمية بها من السمع والعقل جميعاً؛ والسمرقندي، جمل ١٥، ٥: ثبت أنّه لم يزل موصوفاً بجميع ما يوصف به من العلم والحكمة والقدرة والتكوين والكلام ونحوه؛ والبزدوي، أصول ٣٧، ١: فإنّ اللّه تعالى جعل لنفسه صفات في كتابه؛ والنسفي، تبصرة ١٨٩، ٦: وجاء من هذا كله أنّا عرفنا ثبوت هذه الصفات كلها لمعرفتنا بتعاقب أضدادها؛ والنسفي، بحر ٩٤، ١: والجواب الصحيح أنْ نقول: هذه الصفات قائمة بذات اللّه في الأزل؛ والنسفي، تمهيد ١٦٦، ٣: ثم لا شك أنّ صانع العالم حي عالم قادر سميع بصير؛ والنسفي، عقائد ٢، ٤: وله صفات قديمة قائمة بذاته؛ والصابوني، كفاية ٨٤ب: ثبت أنّه موصوف بصفات الكمال، منزّه عن النقيصة والزوال، وصفاته قائمة بذاته؛ والصابوني، بداية ٤٩، ٢: قال أهل السنّة: إنّ اللّه تعالى موصوف بصفات الكمال. . بل هي أزلية أبدية قديمة قائمة بذاته؛ والنسفي، عمدة ٦، ١٢: صانع العالم حي عالم قادر سميع بصير مريد، إلى غير ذلك من صفات الكمال؛ والنسفي، اعتماد ٥٢، ٤: صانع العالم حي عالم قادر سميع بصير مريد، إلى غير ذلك من صفات الكمال.

(١) سورة الأعراف ٧/ ١٨٠.

(٢) ج: والحسني.

(٣) ي: الحسن.

(٤) سورة النمل ٢٧/ ٦٠.

وأسماء اللّه جامعة للمحاسن كلها، والحَسن مما يقبله العقل والطبع، وأسماء اللّه في المرتبة العليا في الحسن. وأمر[١] اللّه تعالى أن[٢] يدعوه بها معظماً لها، عارفاً بها، معتقداً لها بالقلب على طمأنينة القلب إلى صحة الاعتقاد. والدليل عليه أيضاً سورة الإخلاص من أولها إلى آخرها وآخر سورة الحشر[٣]، إلى غير ذلك من الآيات التي ذكر فيها اللّه[٤] أسماءه.

[في حجج السنة]

وأمّا السنّة فما روى الحَسن بن سفيان في مسنده بإسناده عن أبي الزناد عن الأعْرَج عن أبي هريرة عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال: «اللّه تسعةٌ وتسعون اسماً مائة غير واحد، من أحصاها دخل الجنة». وروى أبو/ [ل٥٧ب] أيوب السجستاني إمام[٥] أهل البصرة وزاهدها في زمن أبي حنيفة، عن محمَّد بن سيرين عن أبي هريرة عن رسول اللّه عليه السّلام أنه قال: «إنّ للّه تسعة وتسعين اسماً، من أحصاها دخل الجنة». وفي بعض هذه الرواية قال: «كلها في القرآن». ذكره الشيخ أبو بكر الجصاص في المختصر من تفسير القرآن، وقد رويت زيادات على هذا العدد في روايات أُخر. فيحتمل أنّه أنزل على

(١) ج: فأمر.

(٢) ج: بأن.

(٣) سورة الإخلاص ١١٢؛ وسورة الحشر ٥٩.

(٤) ج: -؛ (فيها اللّه) ي: اللّه فيها.

(٥) ج: -.

رسول اللّه عليه السّلام ما ذكر من العدد في هذا الخبر فأخبر بها، ثم أنزلت عليه زيادات على هذا القدر[١] فأخبر بها.

وفي بعض الروايات ذكر أنّ للّه اسماً هو مستأثر به في علم الغيب عند اللّه، كما روي في الخبر في صحاح الدعوات المأثورة التي أخرجها محمد بن إسحاق بن خزيمة:

«اللّهم إنّي عبدك ابن عبدك ابن أمَتك، ناصيتي بيدك، عدل فِيَّ قضاؤك، ماضٍ فِيَّ حكمُك، أسألك بكل اسمٍ هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علّمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك، أن تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي».

قال محمد بن إسحاق: فإن كان الداعي امرأة قالت: اللّهم إنّي أمتك بنت أمتك[٢] بنت عبدك، ثم الباقي مثله، فإنّ رسول اللّه أمر بهذا الدعاء عند نزول الكَرْب وقال: من دعا[٣] بهذا الدعاء من عند قوله: «اللّهم[٤] إني عبدك» إلى آخره، أذهب اللّه همه وأبدله مكان حزنه فرحاً.

---

(١) ج: العدد.

(٢) (بنت أمتك) ي: -.

(٣) ج: قاله.

(٤) ج: -.

[في عدد الأسماء]

فقد ذكر في هذا الخبر أنّ للّه اسماً هو مستأثر في علم[١] الغيب عند اللّه، فيدل ذلك على أنّ أسماء اللّه غير محصورة على عدد، دون عدد ولكنه ذكر في بعض الأخبار عدداً للمعنى الذي بيّنا. والدليل على نفي حصر أسماء اللّه على عدد دون عدد قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾[٢]، ذكر الأسماء من غير حصر على عدد دون عدد. ولهذا قال أهل الحق: إنّ مَن عرف اللّه باسم من أسمائه صحّ إيمانه، وإن لم يعرف جميع أسمائه بعد أن لا ينكر اسماً آخر، لأنّ إنهاء معرفة أسماء اللّه متعذر لامتناع نهايتها، خلافاً لما قالت الخوارج إنّه لا يصح الإيمان حتى يعرف جميع أسماء اللّه التي ورد بها التوقيف، وهذا القول فاسد، لأنّ رسول اللّه عليه السّلام قال: «قولوا لا إله إلّا اللّه تفلحوا». وقال في حديث آخر: «أمرت أن أقاتِلَ الناس حتى يقولوا لا إله إلّا اللّه...» الحديث إلى آخره.

[في الإحصاء]

فثبت ما قلنا[٣]. والذي قال في بعض الروايات: «مائة غير واحد»، فإنّه محمول على المبالغة في تحقيق ما ذكر من العدد، والإحصاء الذي ذكر في هذا الحديث أراد به المعرفة. كما ذكر في حديث آخر: «من عرفها دخل الجنة». واعلم أنّ الإحصاء ينتظم معاني

(١) (في علم) إ، ل، ي: -.

(٢) سورة الأعراف ٧/ ١٨٠.

(٣) ج: بينّا.

منها العدّ، ولا يجوز حمل الإحصاء المذكور في هذا الخبر على العدّ[١]، لأنّه ليس كل من يعد هذه الأسماء يدخل الجنّة/ [ل٥٨أ] بمجرد العد[٢]. ومنها الإطاقة كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ﴾[٣] أي لن تطيقوه. ولا يمكن حمل الإحصاء الذي في حديث عدّ الأسماء[٤] على الإطاقة، لأنّه يصير كأنّه قال: من أطاقها دخل الجنة، وهذا لا يفيد معنى، ومنها المعرفة كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً﴾[٥] أي علم عدد كل شيء، وهذا هو الوجه، لأنّه يفيد معنى صحيحاً، كما ذكر المعرفة في حديث آخر، واللّه المستعان.

[في التوقيف]

واعلم أنّ أسماء اللّه توقيفية لا يجوز لأحد أن ينشئ للّه اسماً من ذات نفسه، لأنّ اسم اللّه اسم تعظيم في المرتبة العليا، ولا يمكن أحد إنهاء معنى التعظيم في الرتبة العليا على الوجه الذي ورد به التوقيف، فيقع التقصير في ذلك الاسم الذي ينشئه من[٦] ذات نفسه. ويدل عليه قوله: ﴿وَلِلّهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾[٧]. أمر بالدعاء للّه بأسمائه الحسنى. فدلّت هذه الآية على وجوب مراعاة

---

(١) إ، ل، ي: العدد.

(٢) ي: العدد.

(٣) سورة المزمل ٧٣/ ٢٠.

(٤) (الذات. . . الأسماء) ج: -.

(٥) سورة الجن ٧٢/ ٢٨.

(٦) ي: في.

(٧) سورة الأعراف ٧/ ١٨٠.

التوقيف فيها، وثبت بذلك فساد قول مَن قال: إنّ طريق ذلك ما يصح في اللغة دون مراعاة ورود التوقيف بذلك في الكتاب والسنّة وإجماع الأمة.

فإن قيل: إنّكم قد أثبتم اسم القديم والشيء والموجود، ولم يرد بها توقيف قيل له: لا بل ورد بها التوقيف. أما اسم القديم فقد ورد به التوقيف في بعض روايات أبي هريرة. ولو لم يرد به توقيف لوجب القول به بدلالة أنّه لا واسطة بين القديم والمحدث، فإذا لم يكن الشيء قديماً كان محدثاً، وإذا لم يكن محدثاً كان قديماً. ولما امتنع القول في الله إنّه لم يكن فكان، وجب القول بأنّه قديم[1].

وأما اسم[2] الموجود، فإنّه منصوص عليه في القرآن، كما قال تعالى: ﴿وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ﴾[3]. ولو لم يرد به توقيف، كان يجب القول به لأنّه لا واسطة بين الموجود والمعدوم. ولما امتنع

(١) السمرقندي، جمل ١٢، ١٠: فيجب أن يكون قديماً؛ والبزدوي، أصول ٢٩، ٣: ليس لله تعالى مكان، بل هو على الصفة التي كانت قبل خلق المكان... والقديم لا يتصور عليه التغير والانتقال؛ والنسفي، تبصرة ١٠٩، ٢: وإذا ثبت حدوث العالم وثبوت الصانع، علمنا أنّه قديم؛ والنسفي، بحر ٩٥، ٦: وأمّا في صفات الله تعالى فالقديم بمعنى أنّه لم يزل والله تعالى قديم بلا ابتداء ولا انتهاء؛ والنسفي، تمهيد ١٣٢، ٣: ثم إنّ صانع العالم قديم؛ والنسفي، عقائد ١، ٢١: والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم؛ والصابوني، كفاية ٧٠ب، بداية ٣٧، ١٣: وإذا ثبت أنّه واجب الوجود لذاته ثبت أنّه قديم؛ والنسفي، عمدة ٣، ١٧: وهو قديم؛ والنسفي، اعتماد ٣٤، ٣: صانع العالم قديم.

(٢) ج: الاسم.

(٣) سورة النور ٣٩/٢٤.

القول في اللّه إنّه معدوم، وجب القول بأنّه موجود[(١)].

وأمّا اسم الشيء فهو[(٢)] منصوص عليه في القرآن[(٣)]، كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾[(٤)] أي قل اللّه[(٥)] ذلك الشيء، ولا يجوز أن يحمل اللّه شهيد على[(٦)] الانقطاع عن الأول، لأنّه لا يجوز حمل الكلام على الانقطاع مع إمكان اعتبار الاتصال، ولا يجوز القول فيه[(٧)] كما قالت الجهمية. قالوا: لا نقول إنّه شيء ولا لا شيء، ولا موجود ولا لا موجود، ولا نقول إنّه قديم ولا لا قديم، وهذا كله تناقض، وباللّه التوفيق.

---

(١) النسفي، تبصرة ١١٣، ١٩: ومما يتعلقون به أنّ اللّه تعالى موجود؛ والنسفي، بحر ٩٥، ٣: اعلم أنّ الموجودات على ضربين قديم ومحدث... والقديم هو اللّه تعالى.

(٢) ي: فإنّه.

(٣) الماتريدي، توحيد ٦٥، ٩: قال أبو منصور رحمه اللّه: ثم معنى قولنا: شيء لا كالأشياء، هو إسقاط مائية الأشياء؛ والبزدوي، أصول ٢٤، ٢: واللّه تعالى يتعالى عن التركيب، ولا يصح تسميته به بخلاف الشيء والنفس، والنسفي، بحر ١٠١، ٣: ويجوز أن يقال بأنّ اللّه تعالى شيء؛ والصابوني، بداية ٤١، ١٠: ولو لم يكن شيئاً لما صحّ هذا الكلام.

(٤) سورة الأنعام ٦/١٩؛ (شهيد) ج: -.

(٥) (شهيد... اللّه) ي: -.

(٦) ج: عن.

(٧) ج: منه.

فصل

[في أُصول اللغات]

وكما أنّ أسماء اللّه توقيفية فكذلك[1] أُصول اللغات توقيف[2] منَ اللّه عزَّ وجلَّ أهلها عليها، هذا مذهب الصحابة والتابعين وأئمة النحو واللغة[3] أولي الأخطار العلية كأبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد وسيبويه ونظرائهم، وهو مذهب أبي حنيفة/ [ل٥٨ب] وأصحابه. وقالت الدهرية: إنّ اللغات صادرة[4] عن أهلها باصطلاحهم عليها، وهذا باطل، لأنّ هذا يؤدي إلى إبطال اللغات من الأصل، لأنّه على قضية هذا القول لا تثبت عبارة إلّا بعبارة أخرى، ولا تثبت العبارة الأخرى إلّا بعبارة أخرى، وهكذا إلى ما لا يتناهى. والقول بما لا يتناهى من المعاني إبطال من الأصل. ولما كانت اللغات ثابتة كان القول بما يؤدي إلى إبطالها باطلاً، وحاصل قولهم في ذلك راجع إلى القول بقدم الدهر.

وقول[5] القدرية في اعتبار اللغات اصطلاحية مثل قول الدهرية، وحاصل قولهم يرجع إلى أنّه ليس للّه صنع في فعل كل فاعل، ودليل بطلان قولهم في هذه المسألة خاصة، وفي جميع أفعال العباد قوله

---

(١) ج: + مأخذ.

(٢) البزدوي، أصول ٢١٩، ١١؛ اللغات عند أهل السنّة والجماعة أصلها توقيفية، ثم بعضها صارت إصطلاحية.

(٣) (النحو واللغة) ج: اللّغة والنحو.

(٤) ج: مأخذة.

(٥) ج، ي: وقال.

عزَّ وجلَّ: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَّمَ القُرْآنَ خَلَقَ الإنْسَانَ عَلَّمَهُ البَيَانَ﴾[1]، أضاف اللّه تعليم ما ذكر إلى نفسه، فدلّ أن للّه صنعاً في نطق كل ناطق. وقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَمِنْ آياتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ﴾[2]. واختلاف الألسنة من حيث المنطق، والآية في اختلاف النطق من حيث أنّ للّه عزَّ وجلَّ صنعاً فيه[3]، لأنّه لا آية في مجرد فعل الفاعل دون أن يكون فيه لطيف صنع اللّه عزَّ وجلَّ.

ودلّ على ذلك المعقول، وذلك أنّ كل فاعل لو كان منفرداً بفعله دون أن يكون للّه صنع في فعله لكان يقدر على نقل فعل كل واحد[4] جارحة إلى جارحة أخرى، ولكان يقدر الأخرس على إنطاق لسانه. وإذا[5] لم يكن شيء من ذلك دلّ على[6] أنّ للّه عزَّ وجلَّ صنعاً في نطق كل ناطق، وفعل كل فاعل، وسنذكر الكلام في هذه المسألة على الاستقصاء بعد هذا، إنْ شاء اللّه.

[في فضل العربية]

واعلم أنّ العربية أفضل اللّغات وأصل في اللّغات، واللّغات

(١) سورة الرحمن ٥٥/١ - ٤.

(٢) سورة الروم ٣٠/ ٢٢.

(٣) ج: منه.

(٤) ج: -.

(٥) ج: فإذا.

(٦) إ، ل، ج: -.

الأخر حديثة. واختلفوا في أوّل مَن تكلم بالعربية، قال[١] بعضهم إنّه آدم صلوات اللّه عليه، وقال بعضهم أنّه إسماعيل صلوات اللّه عليه. فإنّه روي عن ابن عبّاس أنّه قال: أوّل مَن تكلم بالعربية المحضة إسماعيل صلوات اللّه عليه. وقد اعتمد الشيخ أبو بكر الجصاص على هذا. وقد روي[٢] في بعض الروايات عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قال: «أوّل مَنْ فتق اللّه لسانه بالعربية المبيّنة إسماعيل، وهو ابن أربع عشرة سنة»، وقال محمد بن علي الباقر: ألهم اللّهُ إسماعيل بالعربية، وترك إسحاق على لسانه. والتوفيق بين القولين أنّه يجوز أن يكون آدم أوّل مَن تكلم بالعربية، ثم اندرس هذا اللسان ففتق اللّه لسان إسماعيل صلوات اللّه عليه بالعربية. وكان[٣] ذلك تفضيلاً له من اللّه عزّ وجلّ، إذ العربية أفضل اللغات[٤] كما قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «أنا عربي والقرآن عربي ولسان أهل الجنة عربي». وقال علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه: لا يدخل الجنّة أعجمي يجعل اللّه لسانهم عربياً.

وما ذكر في الخبر من العربية المبيّنة والعربية المحضة التي في حديث ابن عبّاس رضي اللّه /عنه أريد بها اللغة الفصيحة العدنانية [ل٥٩آ] التي نزل بها القرآن لا اللغة الحميرية القحطانية التي كانت في عهد

(١) ج: فقال.

(٢) (وقد روي): ج: وروي.

(٣) ي: وكل.

(٤) ج: -.

هود النّبي[١] صلوات اللّه عليه ومن قبله. واللّغة الحميرية ليست على الفصاحة التي عليها اللغة العدنانية، وكان حِمير ملكاً من ملوك اليمن من ولد قحطان، وقد بقي[٢] بعض اللغة[٣] الحميرية في بعض العرب. وقد روي أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم تكلم بها كما روي أنّه عليه السّلام قال: «ليس منم برم صيامُم فُم سفرُ»، هذا على لغة حمير واللّفظة المشهورة في هذا الحديث: «ليس من البر الصيام في السفر».

وذكر وهب بن منبه أنّ ولد سام بن نوح هم العرب العاربة ولسانهم العربية، وأمّا بنو إسماعيل فهم المتعربة حين تزوج إسماعيل عليه السلام إلى جرهم، وكان جرهم رجلاً نزل بمكّة في أيّام إسماعيل عليه السّلام، فتزوج[٤] إسماعيل إلى جرهم[٥]. وقوم جرهم يسمون الجرهمية. قال الشيخ محمد بن علي الترمذي الحكيم رحمه اللّه:

إنّ القلب لا يطمئن إلى قول وهب بن منبه، وهذا[٦] لأنّه كان يروى كثيراً في[٧] مثل هذا في كتب اليهود، واليهود قوم حُسَّدٌ[٨]

---

(١) ج: -.
(٢) (وقد بقي) ج: وبقي.
(٣) ج، ي: لغة.
(٤) ج: تزوّج.
(٥) (وكان... جرهم) ي: -.
(٦) ج: هذا.
(٧) ج: من.
(٨) ج: حساد.

حسدوا ولد إسماعيل، واللّه عزَّ وجلَّ فضل العربية على سائر الألسن. فكان إسماعيل عليه السلام أحق بهذه الأثرة من جرهم، وهذا الذي قاله الشيخ الحكيم الترمذي هو الصواب في ذلك المعنى الذي ذكرنا، ولما روي في ذلك عن رسول اللّه عليه السّلام وأصحابه[١] والتابعين.

[في الاصطلاح]

واعلم أنّ ما[٢] وقع عليه الاصطلاح في بعض اللّغات فمستنبط مما صدر عن الأوائل الذين كانوا أرباب اللسان وأهل الذكاء البارعين على مَن بعدهم في ذلك، فلا يجوز لأحد أن يخترع لغة أخرى على خلاف ما صدر عنهم. ألا ترى أنّ الصحابة والتابعين كانوا يحتجون بأشعار الجاهلية والعربية القديمة في بيان معاني القرآن تفسيراً وتأويلاً؟ ولم يكن أحد منهم يستجيز الاحتجاج بأشعار المولدين، والدليل عليه أنّهم اتفقوا على أنّ العصير من ماء العنب إذا صار مُرّاً سمّي خمراً، وإذا صار حامضاً سمي خلاً، ولا يجوز لأحد أن يسمي كل مُرٌ خمراً. ولا كل[٣] حامض خلاً.

فإنْ قيل: إنّ الشرع قد أثبت أسامي[٤] لأفعال لم تكن[٥] الأسماء لتلك الأفعال في القديم، فيدل ذلك على إطلاق اختراع لغة أخرى على

(١) ج: وعن الصحابة.

(٢) ج: من.

(٣) (ولا كل) ج: وكل.

(٤) ج: أسماء.

(٥) ج: + تلك.

خلاف ما صدر عن الأوائل. قيل له: إنّ الشرع لم يغيّر معنى الأصل، بل ضم إليه[1] قرائن لتعليق الأحكام. الا ترى أنّ الصلاة في أصل الوضع عبارة عن اللزوم؟ فسمى الشرع أفعالاً معهودة على سبيل العبارة في غاية التعظيم للّه تعالى صلاة، لأنّ هذه الأفعال ألزم العبادات للعبد بعد الإيمان باللّه عزَّ وجلَّ على ما عرف في كتاب الصلاة. وكذلك في الصوم فإنّه في كلام العرب عبارة عن الإمساك عن أي شيء كان، فسمي[2] إمساكاً مخصوصاً صوماً، فلم يغير معنى الأصل لا في الصوم[3] ولا في الصلاة[4]. وكذلك الحج في أصل/ [ل٥٩ب] الوضع عبارة عن القصد فسمي قصداً مخصوصاً حجاً، فلم يغير معنى الأصل، وعلى هذا سائر الأسامي الشرعية لأفعال معلومة، وباللّه التوفيق.

[في الأسماء المشتقة]

ثم اعلم أنّ عامة أسماء اللّه عزَّ وجلَّ مشتقة من معان[5]، قامت تلك المعاني بذات الباريء عزَّ وجلَّ، وهي صفات الباريء سبحانه[6]

---

(١) ج: إلى الأصل.

(٢) ج: + الشرع.

(٣) ج: الصلاة.

(٤) ج: الصوم.

(٥) ي: -.

(٦) البزدوي، أصول ٢١٩، ١٦: وكذلك أسامي اللّه تعالى عند أهل السنّة والجماعة توقيفية، لأنّه ليس لأحد أن يسمى اللّه تعالى باسم إلا أن يأذن اللّه تعالى له؛ والنسفي، تمهيد ١٤٣، ١: لأننا ننتهي في أسماء اللّه تعالى إلى ما انتهى إليه الشرع؛ والصابوني، كفاية ٧١: التوقيف شرط في إطلاق الأسامي على اللّه تعالى.

كاسم العالِم مشتق من العلم، واسم القادر[(١)] من القدرة، واسم الرحمن والرحيم من الرحمة، وليس موضع الاشتقاق بأسبق من الاسم، ولا الاسم بأسبق من موضع الاشتقاق[(٢)] لأنّ السبق يقتضي الحدوث في المتأخر[(٣)] ويمتنع حدوث الحوادث في الذات القديم. وإنّما اعتبر الاشتقاق لبيان أنّ تلك الأسماء معنوية لا اسم لقب، لأنّ اسم اللقب لا ينتظم تحقيق معنى سوى معنى العلمية، ولا يقع التخصيص بمجرد الاسم، وإنّما يقع بتحقيق المعنى. ألا ترى أنّ الكفار سَمُّوا أصنَامهم آلهة ونفى اللّه عنها اسم الإلٰه؟ ثم لم يزل[(٤)] يرجع تسميتهم تلك[(٥)] إلى تحقيق معنى كما قال: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾[(٦)].

[في اشتقاق اسم اللّه]

فكان تحقيق الاسم بتحقيق المعنى، وذلك إمّا[(٧)] بتحقيق الاشتقاق، وإمّا بمعنى آخر يدل عليه الاسم لا ينفكّ عنه الاسم. واختلفوا في اشتقاق اسم اللّه، فقال كثير من السلف إنّه مشتق، منهم

---

(١) ج: + مشتق.

(٢) (بأسبق... الاشتقاق) ج: -.

(٣) ج: المستاجر.

(٤) ج: -.

(٥) ج: ذلك.

(٦) سورة النجم ٥٣/٢٣.

(٧) ج: إنّما.

علي بن أبي طالب وابن عبّاس وغيرهما. واختلفت العبارات في موضع اشتقاقه، فقال بعضهم إنّه مشتق من الإلٰهة وهي العبادة، وروي ذلك عن ابن عبّاس حتى كان يقرأ ابن عبّاس وَيَذَرَكَ وإلاهَتَكَ[١] أي عبادتك، فعلى هذا كان معنى اسم اللّه أنّه المعبود وأنّه المستحق للعبادة.

وقال بعضهم: إنّه من أَلَه يأْلَه إلٰهاً إذا فُزع من شيء إلى شيء، فعلى هذا كان معنى اسم اللّه[٢] أنّ الخلق يفزعون إليه في حاجاتهم. وقال بعضهم: إنّه من وَلِهَ يوله وَلَهاً إذا تحير، فعلى هذا كان معناه أنّ الخلق متحيرون في حكمته. وقال بعضهم: إنّه من لاهَ يَلُوه لَيُوهاً ولَياهاً ولَيْهاناً إذا احتجب، فعلى هذا كان معناه أنّه باطن. وقال بعضهم: إنّه من تألَّهتُ إذا تضرّعت، فعلى هذا كان معناه أنّ الخلق يتضرعون إليه.

وامتنع كثير من السلف عن[٣] اعتبار اشتقاق هذا الاسم وهم أبو عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد وسيبويه والفرّاء والكسائي. وذكر سيبويه عن الخليل أنّه لا يذكر هذا الاسم مع الألف واللام، وقال إنّه مشبّه بالأعلام وليس باسم علم.

وقال الفراء والكسائي: إنّه اسم عَلَم موضوع للّه عزَّ وجلَّ، وأراد باسم العلم أنّه معلوم بنفسه يُستغنى[٤] في معرفته إلى أسباب

(١) ي: ولاهتك.

(٢) (إنّه . . . اللّه) ج: -.

(٣) ي: من.

(٤) ج: يستعين.

تعرّيه[١]، لا أن يريد باسم العلم أنّه كاسم زيد وعمرو ونحو ذلك، لأنّ ذلك من أسماء الألقاب لا ينتظم تحقيق معنى. وأراد بقولهما أنّه موضوع للّه عزَّ وجلَّ أنّه ثابت في الأزل، لا أن يريد أنّ الخلق وضعوه للّه، لأنّ إضافة الوضع/ إلى الخلق تنفى الأزلية عن هذا [ل٦٠آ] الاسم[٢]، ونفي الأزلية عن هذا الاسم[٣] للّه كفر صُراح. وعلى هذا معنى قول الآخرين: إنّه مشبه بالأعلام، أنّه معلوم بنفسه يُستغنى في معرفته عن سبب آخر يعرفه.

وقد روي عن أبي حنيفة أنّه قال كما قال أبو عمرو[٤] بن العلاء والخليل وسيبويه والفراء والكسائي في نفي الاشتقاق عن هذا الاسم. ولقد روى الحاكم الشهيد في كتاب «المنتقى» عن هشام بن عبيد اللّه الرازي عن محمد بن الحسن عن أبي حنيفة أنّه قال: اسم[٥] اللّه الأكبر هو اسم[٦] اللّه. ألا ترى أنّ الرَّحمٰن من الرحمة، والرب من الربوبية، واللّه غير مشتق من شيء؟ قال هشام: فما أدري إن [كان][٧] قوله: ألا ترى، من قول محمّد بن الحسن أو من قول أبي حنيفة. وهكذا روى أبو جعفر الطحاوي في كتاب «بيان مشكل الآثار» بإسناده عن هشام بن عبيد اللّه عن محمد بن الحسن عن أبي حنيفة. لكن

(١) إ. ج: تعرفه.
(٢) (عن... الاسم) ج: -.
(٣) (ونفي... الاسم) ي: -.
(٤) ي: عمر.
(٥) ي: الاسم.
(٦) ج: -.
(٧) زيادة يقتضيها السياق.

الطحاوي ذكر في روايته اسم اللّه الأعظم. وفيما رواه الحاكم الشهيد ذكر اسم اللّه الأكبر.

واعلم أنّ شك هشام في قوله: ألا ترى، احتياط[1] في الرواية، فأمّا في الظاهر فإنّه من قول أبي حنيفة، لأنّ هذا اللفظ بناءً على ما روى محمد عن أبي حنيفة رضي اللّه عنه. واعلم أنّ شرح ما قاله أبو حنيفة: إنّ كل اسم من أسماء اللّه المشتق من معنى فمقصور على ذلك المعنى، كاسم الرحمن مقصور على معنى الرحمة، لا يتعدى إلى معنى آخر، واسم الرب مقصور على معنى الربوبية لا يتعدى إلى غيره. فلو كان اسم اللّه مشتقاً من معنى لكان مقصوراً أيضاً على ذلك المعنى، وليس كذلك، لأنّه ينتظم جميع أسماء اللّه بدليل قوله تعالى: ﴿وَلِلّهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى﴾[2]، أضاف أسماءه إلى هذا الاسم.

وقد خصّ الإيمان بذكر هذا الاسم على ما توارثه الخلف عن السلف عن رسول اللّه عليه السّلام إلى يومنا هذا، كما روي عن رسول اللّه أنّه قال: «قولوا لا إله إلّا اللّه تفلحوا». وقال في حديث آخر: «أُمِرتُ أن أقاتلَ الناسَ حتى يقولوا لا إله إلّا اللّه...» الحديث.

وإنّما خصت هذه الكلمة في الإيمان[3] لأنّ من شرط صحة

(١) إ: احطياط.
(٢) سورة الأعراف ٧/ ١٨٠.
(٣) ي: إيمان.

الإيمان بالله أن تؤمن بذات الله وأسماء الله وصفاته، وليس كل أحد يحفظ أسماء الله وصفاته الواردة في القرآن والأخبار، فخصّ الإيمان بهذه الكلمة لأنّها مستجمعة لجميع معاني أسماء الله وصفاته الواردة في القرآن والأخبار، ولما[1] هو مستأثر في علم الغيب عند الله. فكان هذا الاسم هو اسم الله الأعظم. قال صاحب الكتاب: وهذا الشرح الذي ذكرنا لقول أبي حنيفة شرحه الإمام والدي رحمه الله.

واعلم أنّ هذا الاسم لله عزّ وجلّ أزلي مع الألف واللام، فلا يصح الاشتغال بتعليل الألف واللام فيه أنّهما لكذا وكذا. ومنهم مَن قال: إنّهما للتعريف بناءً على الأصل الممهّد لهم جميعاً أنّ الألف واللام للتعريف إمّا تعريف معهود أو تعريف الجنس، إذا لم يكن في الكلام معهوداً[2]، ولكن لا يصح/ تعليل الألف واللام في هذا [ل٦٠ب] الاسم، لأنّ الله معروف وفي أسمائه[3] المعروف وفي أسمائه أيضاً الظاهر، ومعنى الظاهر في أسمائه المتجلي للعقول بأدلته فيُستغنَى في معرفته عن حروف التعريف.

وقال بعضهم: إنّ الألف واللام فيه صلة وزيادة، وهذا فاسد لما فيه من إخلاء حرف من أسماء[4] الله عن[5] الفائدة، وفي ذلك تشبيه

---

(١) ج: وما.

(٢) ج: معهود.

(٣) (وفي أسمائه) ج: -.

(٤) ج: اسم.

(٥) ج: غير.

باسم اللقب، وحاشا أن يكون اسم الله لقباً. ومنهم[١] مَن قال: إنّهما للمدح، فإنّ العرب إذا أمسَّت الحرفَ[٢] مدحاً، أدخلت فيه الألف واللام، كما يقال: الرجل فلان والعاقل فلان والسخي فلان. وهذا إنّما يستقيم في حال المقابلة. وإذ[٣] كان الله ولا شيء، فكيف يصح المدح على هذا الوجه؟ وقال الفرّاء والكسائي: إنّ هذا الاسم موضوع للّه مع الألف واللام، وهذا القول أولى بالصواب لأنّه[٤] اسم اللّه[٥] أزلي ولا يجوز تعليله بشيء.

[في اسم اللّهم]

وأمّا اسم «اللّهم» فهو للّه عزَّ وجلَّ خاصة كاسم اللّه. قال الحسن البصري: اللّهم مجمع الدعاء، أي مجمع الدعاء للّه بأسمائه الحسنى. وقال أبو رجاء العطاري: اسم «اللّهم» جماعة سبعين إسماً من أسماء اللّه. وقال النضر بن شميل: مَن قال «اللّهم» فقد دعا اللّه بأسمائه الحُسنَى.

واختلفت العبارات في الميم المشدّد فيه، فقال[٦] الخليل بن أحمد وسيبويه: إنّ الميم فيه بدل عن[٧] النداء في قولهم[٨]: يا اللّه.

---

(١) ج: ومنها.
(٢) ج: الحروف.
(٣) ج: وإذا.
(٤) ج: لأن.
(٥) في الأصل: لله.
(٦) ج: قال.
(٧) ج: على.
(٨) إ: (في قولهم) -.

فلما حذفوا النداء في أوّله أبدلوا الميم في آخره. وهذا القول كان يستقيم لو كان هذا الاسم للّه من قبل العباد، فأمّا[1] إذا كان هذا الاسم للّه في الأزل على مذهب أهل الحق فلا يستقيم.

وكذلك كل اسم من أسماء اللّه[2] له أزلي على ما روي في الخبر، أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم كان يدعو ويعلّم[3] غيره: «أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك[4]، أو أنزلته في كتابك، أو علّمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك»، فلا يستقيم اعتبار الحذف والإبدال.

وقال الفرّاء والكسائي: إنّ الأصل فيه «اللّه» فضم إليه «أُمّ» فصارا كلمة واحدة، ومعناه: يا اللّه آمنّا بمغفرتك ورحمتك. قالا: وهذا كقولهم: «هلم» كان أصله «هل» ضُمّ إليه «أمّ» فصارا كلمة واحدة، فكذلك هذا. وهذا القول لا يكاد يقال[5] لأنّه لو كان كذلك لكان من حق الكلام أن يقال اللّهم واغفر لي، إذا قال: اللّهم اغفر لي. ألا ترى أنّه لو صرح بقوله: آمنّا، لكان لا يستقيم قوله اغفر لي عقيبه إلّا بالواو؟ فلما لم يسمع الواو في هذا لا في نظم ولا نثر، عُلم أنّه لا يستقيم اعتبار معنى الدعاء فيه، والذي يدل عليه أنّه شرع استفتاح الصلاة «بسبحانك اللّهم»، وليس هذا موضع الدعاء، ولأنّ

(١) ج: أما.
(٢) ج: + فهو.
(٣) ي: أو يعلم؛ (يدعو ويعلم) ج: يدعوا يعلمه.
(٤) إ: نفسه.
(٥) ج: يقول.

هذا الاسم للّه أزلي، فلا يصح اعتبار معنى الدعاء فيه، واللّه أعلم.

[في اسم الإلٰه]

واعلم أنّ اسم اللّه والإلٰه خاصٌ للّه لا يجوز الشركة في ذلك لأحد في التسمية. وقال بعضهم: إنّه مشترك لأنّ الكفار/ سموا [ل٦١آ] الأصنام آلهة. وكان رجل باليمامة يقال له هَوذَة الحنفي يسمونه إلاه اليمامة، والعجم يسمّون عظماءهم خُذاي وبار خذاي.

والجواب عنه أنّ هذا إلحاد في الاسم، وقد قال تعالى: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾[1]. والإلحاد هو الميل عن الصواب، والميل عن الصواب لا يوجب الاشتراك.

[في اشتقاق الأسماء]

واعلم أنّ عامة أسماء اللّه مشتقة من معان تقوم بذات الباري، وتلك المعاني صفات الباري[2]، فاسم العالِم في أسماء اللّه يفيد الذات، ويفيد معنى يقوم بالذات وهو العلم، وهو موضع[3] اشتقاق هذا الاسم، ويفيد معنى يتعلق بالعلم وهو المعلوم، ثم من المعلوم ما هو أزلي وهو ذات الباري عزَّ وجلَّ، فإنّه لم يزل عالماً بذاته. ومن المعلوم ما ليس بأزلي وهو غيره. واسم القادر يفيد الذات ويفيد

---

(١) سورة الأعراف ٧/ ١٨٠.

(٢) النسفي، تبصرة ١٢٧، ٣: ثم نكشف عن حقيقة المعنى فنقول: إنّ الذات لن يكون حيّاً إلّا وإن تكون الحياة قائمة به، وكذلك العلم والعالم والقدرة والقادر.

(٣) ي: موضوع، وفي التالي هكذا.

معنى يقوم بالذات وهو القدرة، وهي صفة قائمة بذات البارئ، وهي موضع اشتقاق هذا الاسم، ويفيد معنى يتعلق بالقدرة وهو المقدور، ومقدور اللّه عزَّ وجلَّ غير اللّه وهو مخلوقه.

واسم السميع يفيد الذات ويفيد معنى يقوم بالذات وهو السمع، وهو موضع اشتقاق هذا الاسم، ويفيد معنى يتعلق بالسمع وهو المسموع. ثم من المسموع ما هو أزلي وهو كلام البارئ عزَّ وجلَّ، وإنّه لم يزل سامعاً لكلامه. ومنه ما ليس بأزلي وهو كلام غيره، واللّه عزَّ وجلَّ سميع لكلام غيره لا يشغله سمع عن سمع ولا تغلطه المسائل. والبصير في[1] أسمائه يفيد الذات ويفيد معنى يقوم بالذات وهو البصر، وهو موضع اشتقاق هذا الاسم، ويفيد معنى يتعلّق بالبصر وهو المبصَر. ثم من المبصر ما هو أزلي وهو ذات البارئ، فإنّ اللّه عزَّ وجلَّ لم يزل رائياً لنفسه. ومن المبصر ما ليس بأزلي وهو غير اللّه من الموجودات، واللّه يرى كل موجود بلا آلة. والمعبود في أسماء اللّه يفيد الذات ويفيد معنى يقوم بالذات وهو كونه مستحقاً للعبادة، وهذا الوصف له أزلي ويفيد شيئاً آخر يتعدى إلى غيره وهو العابد. والعابد للّه تعالى ليس بأزلي ولا يجوز أن يقال عبد اللّه في الأزل، وما جاءك من هذا النحو فقس على هذا، وباللّه التوفيق.

[في الألفاظ المتشابهة]

وفي أسماء اللّه تعالى ألفاظ متشابهة لا يجوز استعمالها إلّا في

(١) ج: من.

الموضع الذي وردت، على الوجه الذي وردت، لأنّه لولا ورود التوقيف لما جازت إضافتها إلى اللّه، وإذا وجبت إضافتها إلى اللّه لأجل التوقيف، لا يجوز المجاوزة عن المورد الذي ورد به التوقيف، نحو قوله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[١]، وقوله: ﴿وَمَكَرَ اللَّه﴾[٢] وقوله: ﴿وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾[٣]، ولا[٤] يجوز تسمية اللّه مستهزئاً ولا ماكراً ولا خادعاً أو مخادعاً، ونحو قوله: ﴿وَأَكِيدُ كَيْداً﴾[٥]، فلا يصح أن يسمّى كائداً، وقوله: ﴿وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ﴾[٦]، فلا يسمى كاتباً، ونحو قوله: ﴿اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ﴾[٧]، ولا يصح[٨] أن يسمى مستوياً على [٦١أ/ب] العرش، ولا أن/ يقول: جاء اللّهُ في موضع ﴿وَجَاءَ[٩] رَبُّكَ﴾[١٠]، ولا أتى ربك في موضع: ﴿فَأَتَى اللَّه بُنْيَانَهُم مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾[١١]. ومنهم من[١٢] جوّز ذلك، وهو باطل لما بيّنا، واللّه الموفق.

---

(١) سورة البقرة ٢/ ١٥.

(٢) سورة آل عمران ٣/ ٥٤.

(٣) سورة النساء ٤/ ١٢٤.

(٤) ج: فلا.

(٥) سورة الطارق ٨٦/ ١٦.

(٦) سورة الأنبياء ٢١/ ٩٤.

(٧) سورة الأعراف ٧/ ٥٤ وغيرها.

(٨) (ولا يصح) ج: فلا يجوز.

(٩) إ، ل، ي: جاء

(١٠) سورة الفجر ٨٩/ ٢٢.

(١١) سورة النحل ١٦/ ٢٦.

(١٢) ج: -.

[في تفريق الصفات]

واعلم أنّ أسماء اللّه وصفاته أزلية، ولا يفرق بين صفات الذات وصفات الفعل(١) لأنّ الفعل صفة للّه عزّ وجلّ كما قال: ﴿وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾(٢)، قال: ﴿وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾(٣)، وقال: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾(٤). ولما كان موصوفاً بفعل، وصفة اللّه تعالى تقوم بذات اللّه لا بغيره(٥) فكان الفعل من صفات اللّه تعالى، فلا يصح الفرق بين صفات الفعل وصفات الذات. ونحن نريد بذكر صفة الفعل صفة هي فعل.

وفرّق أبو الحسن الأشعري ومن تابعه بين صفة الذات وصفة الفعل فقالوا: صفة الذات قديمة(٦) أزلية، وصفة الفعل لا. وقالوا: إنّ صفة الذات ما لا يدخل تحت القدرة، وصفة الفعل ما يدخل تحت القدرة. وصفة الذات صفة مدح ويوجب سلبه عيباً ونقصاً في

---

(١) البزدوي، أصول ٢٢، ١٧: والصفة الذاتية ما يستحق وجود الذات بدونه؛ والنسفي، بحر ٩٠، ٣: فنقول أسماء الصفات على وجهين صفات الذات وصفات الفعل؛ والصابوني، كفاية ٩١ب: ثم اعلم بأنّ صفات اللّه تعالى كلها قديمة قائمة بذاته وكلها صفات ذاتية؛ والصابوني، بداية ٤٩، ١٢: وقسمت الأشعرية الصفات على قسمين صفات ذات وصفات فعل.

(٢) سورة البقرة ٢/ ٢٥٣.

(٣) سورة إبراهيم ١٤/ ٢٧.

(٤) سورة هود ١١/ ١٠٧.

(٥) ج: بغير اللّه.

(٦) ج: -.

الذات، وصفة الفعل[١] لا توجب عيباً ونقصاً في الذات[٢]. فإنّه إذا قيل: لم يرحم فلاناً ولم يخلق فلاناً، لم يوجب عيباً ونقصاً. وقالوا في الاسم: إذا[٣] كان مشتقاً من الفعل فليس بأزلي، وإن لم يكن مشتقاً من الفعل فهو أزلي، وسنذكر هذه المسألة في موضعها من بعد، إن شاء اللّه تعالى.

وما جاء من أسماء اللّه في القرآن[٤] فهو ثابت بالنصّ، وما ليس في القرآن وقد ورد به التوقيف في الخبر، أو أجمع[٥] عليه المسلمون[٦] فإنّه ثابت[٧] أيضاً، ثم نذكر معاني أسماء اللّه تعالى[٨].

---

(١) ج: + ما.
(٢) (في الذات) ج: -.
(٣) ج: إن.
(٤) (من... القرآن) ج: في القرآن من أسماء اللّه.
(٥) (أو أجمع) ج: وإن لم يرد في الخبر وأجمع.
(٦) (عليه المسلمون) ج: المسلمون عليه.
(٧) ج: يكون ثابتاً.
(٨) (ثم... تعالى) ج: لأنّ الإجماع على الشيء كالمنصوص عليه.

باب الأسماء

فصـل
في بيان معاني أسماء اللّه[١]

اعلم بأنّ[٢] لأسماء اللّه تعالى معاني معلومة، كلها توجب نفي النقص عن ذات اللّه تعالى، ولا[٣] يجوز أن يذكر في معنى اسم من أسماء اللّه تعالى ما يوجب نقصاً في ذاته، بأن[٤] يوجب حدثاً في ذاته، أو يؤدي إلى التشبيه أو إلى التجويز أو إلى التعطيل أو إلى التعجيز[٥]، أو يوجب العدول عن الحقيقة.

[في أوصاف الحدث]

فأمّا ما يؤدي إلى الحدث فنحو الوصف بأنّه متحرك أو ساكن أو مماسّ لشيء، أو مباين أو مفترق أو مجتمع[٦]، فهذه المعاني وأشباهها من أوصاف الحدث وذات الباري؛ عزَّ وجلَّ منزّه عن أوصاف الحدث[٧] على ما عرف في هذا الكتاب غير مرّة[٨].

(١) (فصل . . . اللّه) ج: -.
(٢) ج: أن.
(٣) ج: فلا.
(٤) ج: أو.
(٥) (أو . . . التعجيز) ج: والتجويز والتعطيل والتعجيز.
(٦) (مفترق أو مجتمع) ج: مفترقاً أو مجتمعاً.
(٧) الماتريدي، توحيد ٢٠، ٢: وفي ثبوت الخلافية من جميع الوجوه نفي الحدثية؛ والسمرقندي، جمل ١٤، ٨: فلما ثبت أنّه قديم لم يجز أن يوصف بشيء من آثار =

[في أوصاف التشبيه]

وأمّا ما يؤدي إلى التشبيه فنحو الوصف[1] بأنّه جسم أو جوهر، لأنّ الوصف بذلك يؤدي إلى أن يكون من أجناس الأجسام والجواهر. وفي القول بذلك تجويز تعاقب الحوادث عليه، كما يجوز على الأجسام والجواهر.

[في أوصاف التعجيز]

وأمّا ما يؤدي إلى العدول عن الحقيقة والتعجيز فنحو الوصف بامتناع إرادته في أفعال الخلق، لأنّ حقيقة الإلٰهية توجب كمال

= الحدث للمخلوقين، لكنّه قادر عليم خالق حكيم؛ والبزدوي، أصول ٢٢، ١٤: والله تعالى لا يماثل شيئاً من المخلوقات، ولا المخلوقات تماثله في الصفات الذاتية، فإنّ الله تعالى قديم والعالم محدَث، والقديم يخالف المحدث في صفاته الذاتية، ولا يماثله في الصفات الذاتية، فإنّ القِدم صفة ذات للقديم، والحدث صفة ذات للمحدَث؛ والنسفي، تبصرة ١٨٨، ٥: فدلّ أنّه موصوف بما بيّنّا لضرورة انتفاء أضدادها التي هي من سمات الحدث لكونها نقائص؛ والنسفي، بحر ٩٧، ١: ويدل عليه أنّه لو لم نقل بأنّ الله تعالى قديم، يلزمنا القول بالحدوث والتعطيل، لأنّ ضد القديم هو المحدَث، والمحدث لا يكون ربه صانعاً؛ والنسفي، تمهيد ١٣٢، ٣: ثم إنّ صانع العالم قديم، إذ لو لم يكن قديماً لكان حادثاً . . . والحادث ما لوجوده ابتداء؛ والصابوني، كفاية ٨٤ب: وليست هي بأعراض تحدث وتنعدم؛ والصابوني، بداية ٤٩، ٣: ليست بأعراض تحدث وتنعدم؛ والنسفي، عمدة ٣، ١٧: وهو قديم إذ لو لم يكن قديماً لكان حادثاً؛ والنسفي، اعتماد ٣٤، ٣: صانع العالم قديم، إذ لو لم يكن قديماً كان حادثاً.

(٨) (على . . . مرة) ج: -.

(١) ج: القول.

القدرة[١]، وكمال القدرة في نفوذ إرادته في كل شيء.

[في أوصاف التجويز]

وأمّا ما يؤدي إلى التجويز فنحو القول بأنّه يظلم أو يقدر على الظلم، ووصفه بأنّه يقدر على فعل المحال[٢].

[ل٦٢آ] /فإذا عرفت هذا فاعلم بأنّه[٣] تجب معرفة معاني أسماء اللّه عزّ وجلّ ليتم معرفة شرح الهدى على التفصيل. وذكرنا الأسماء على ترتيب حروف المعجم[٤] ليكون أسهل في الطلب وابتدأنا بالأسماء المفتتحة بالألف فإنّها الأصل في الحروف المعجمة.

(١) البزدوي، أصول ١٢٦، ١: ولأن قدرة اللّه تعالى لا نهاية له.

(٢) ج: + فلا يقال هو قادر على الظلم، ولا يقال غير قادر، لأنّ هذا الوصف منه مستحيل.

(٣) (فإذا... بأنّه) ج: فصل في بيان معاني أسماء اللّه تعالى. اعلم أنه.

(٤) (حروف المعجم) ج: الحروف المعجمة.

في الأسماء المفتتحة بحرف الألف

فمن ذلك اسم[١] اللّه والإلٰه والأحد والأوّل والآخر، وما جاء على ميزان أفعل[٢] نحو الأرحم والأكرم والأعلى.

[في اللّه والإلـٰه]

فأمّا[٣] اسم اللّه والإلٰه فقد ذكرنا بعض الكلام فيهما مما[٤] لا بد منه فيما تقدم، وبقي الكلام في[٥] معناه، فنقول: لقد اختلفت العبارات فيه[٦]. فقال بعضهم: إنّه المعبود، وقال بعضهم: المستحق للعبادة، وقال بعضهم: النور، وقال بعضهم: الخالق، وقال بعضهم: القادر على اختراع الأعيان والأعراض. وفي هذه الأقوال إقامة اسم مقام اسم، فلا يظهر لهذا الاسم معنى خاص. وفي هذه المعاني[٧]

---

(١) (فمن... اسم) ج: وإن شئت سميت الألف الهمزة، لأنّ الألف عند العرب ألفان مهموزة، وجعلت الهمزة على صورة الألف لأنّها لا تقوم بنفسها. ألا ترى أنّها تصير ألفي الفتح وتصير في كلام غير هاتين؟ ثم ما جاء من أسماء اللّه تعالى مفتتحاً بالهمزة فاسم..

(٢) (ميزان أفعل) ج: وزان الأفعال.

(٣) ج: وأمّا.

(٤) (فيهما مما) ج: فيها بقدر ما.

(٥) ج: + بيان.

(٦) (فنقول... فيه) إ، ل، ي: -.

(٧) (وفي... المعاني) ج: فيها.

قصر المعنى على شيء واحد ولا وجه إليه، لأنّ هذا الاسم مستجمع[(١)] لمعاني أسماء اللّه، فكان هذا الاسم أساساً في أسماء اللّه. فيجب أن يفسر بما هو أساس في[(٢)] التوحيد، وذلك أن يقال: اللّه ذات موصوف بصفات يتفرد بها عن الخلق بذاته[(٣)]، وفي قولنا: ذات نفي التعطيل، لأنّ[(٤)] الذات اسم للموجود، وفي قولنا: موصوف بصفات نفي التجهيل والتعطيل، لأنّ ما لا يصح أن يوصف لا يكون إلّا[(٥)] مجهولاً أو معدوماً. وقولنا[(٦)]: يتفرد بها[(٧)] عن الخلق نفي التشبيه[(٨)]. وهذا المعنى الذي بيّنا أساس في التوحيد، لأنّه روي عن أبي حنيفة أنّه قال في بيان مذهب أهل[(٩)] السنّة والجماعة: إنّه[(١٠)] لا تعطيل ولا تشبيه ولا جبر ولا تفويض.

وروى أبو حنيفة هذا عن محمّد بن علي الباقر، فقوله: لا تعطيل

(١) ج: يستجمع.

(٢) ج: -.

(٣) (عن... بذاته) ج: بالذات.

(٤) (وفي... لأن) ج: ولأن.

(٥) (لا... إلّا) ج: يكون.

(٦) ج: وفي قولنا.

(٧) ج: بالذات والصفات.

(٨) ج: + وفي قولنا بذاته نفي الحاجة عن غيره.

(٩) إ، ل، ي: -.

(١٠) إ، ل، ي: -.

ولا تشبيه محض التوحيد، وقوله: لا جبر ولا تفويض محض العبودية(١) للّه عزَّ وجلَّ. فلما كان هذا المعنى أساساً في التوحيد، كان
٣ أولَى المعاني لهذا الاسم(٢)، ولا يدخل في(٣) قولنا: ذات موصوف تشبيه بذات آخر(٤)، وإنْ كان ذات غير ذات(٥) موصوف، لأنّ التشبيه لا يقع بمجرد الاسم بل بتحقيق المعنى(٦). ألا ترى أنّ السواد والبياض
٦ متضادان، وإن كانا موجودين محدثين عَرضين؟ وكان(٧) حدّ المثلين أن لا يختص أحدهما بصفة دون الآخر، ويسد(٨) أحدهما مسد الآخر.

---

(١) ج: العبودية.

(٢) ج: + الذي هو أساس في أسماء اللّه تعالى.

(٣) ج: -.

(٤) (بذات آخر) ج: -.

(٥) (غير ذات) ج: آخر.

(٦) الماتريدي، توحيد ١٤٧، ١٠: فيدلّك أنّ الأسماء التي نسمّيه بها عبارات عما يقرّب إلى الأفهام، لا أنها في الحقيقة أسماؤه؛ والسمرقندي، جمل ١٦، ٥: ليس في الأسماء تشابه في التحقيق؛ والنسفي، تبصرة ١٤٢، ١٠: والثاني أنّا نثبت للّه تعالى صفة ينكر بعض مخالفينا ذلك ويدعون علينا بذلك التشبيه، فيحتاج إلى إقامة الدليل إلى ذلك ليس بموجب التشبيه؛ والنسفي، تمهيد ١٥٤، ١٤: واسم الحي والعالم والقادر لإثبات مطلق الحياة ومطلق العلم ومطلق القدرة، وثبوت هذه الصفات للقديم والمحدث لا يوجب المماثلة لما مرّ؛ والصابوني، كفاية ٩٦ب: اعلم أنّ المماثلة لا تثبت بالوصف العام؛ والصابوني؛ بداية ٥٩، ٤: وعندنا المماثلة إنّما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف؛ والنسفي، اعتماد ٥٤، ٢: وعندنا هي تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف.

(٧) ج: فكان.

(٨) ج: وأن لا يسد.

وهذا ممتنع في ذات الباريء فإنّ(١) ذات الباريء لا تسدّ مسدّ ذات غيره، وذاتُ غيره لا تسد مسد ذات الباريء عزَّ وجلَّ. وكذلك في الصفات لأنّ ذات الباريء يمتنع عليه التغيرات وكذلك صفاته، وأمّا ذات غيره فإنّه قابل(٢) للتغيرات وكذلك صفاته(٣).

فلا جرم كان الباريء(٤) متعالياً عن الشبه علواً كبيراً. ولقد خالف قوم من أهل الباطل(٥) أهلَ الحق في هذا الاسم للّه عزَّ وجلَّ، منهم الثنوية والمانوية والديصانية والمرقيونية، جعلوا الإلهية للنور والظلمة، ووافقهم بعض المجوس على ذلك(٦). وأضاف بعض المجوس الإلهية إلى النار، ولهؤلاء القوم مقالات(٧) كلها حماقات لا يأذن/ العقل في الاشتغال بذكرها. وقد ذكرنا فيما تقدم بطلان [ل ٦٢ب] قولهم في(٨) الأصل، فما ينبيء عن الباطل كان باطلاً.

ومنهم قوم من الصابئة عبدوا بعض الكواكب وسموها آلهة، وقد بيّنا فيما تقدم(٩) أنّ مَن ينتقل من حال إلى حال لا يكون إلٰهاً(١٠).

---

(١) ج: لأن.
(٢) (فإنّه قابل) ج: فقابل.
(٣) ج: صفات غيره.
(٤) ج، ي: الله.
(٥) (من... الباطل) إ، ي: -.
(٦) ج: هذا.
(٧) ج: مقامات.
(٨) ج: من.
(٩) (فيما تقدم) ج: -.
(١٠) البزدوي، أصول ٢٩، ٥: والقديم لا يتصور عليه التغير والانتقال؛ والنسفي، بحر =

ومنهم النصارى، ثم منهم مَن قال: إنّ عيسى إلاه، كما أخبر اللّه عزَّ وجلَّ عن قيلهم فقال[1]: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾[2]. ومنهم مَن قال: إنّ اللّه ثالث ثلاثة[3]، وهم اليعقوبية الملكائية[4] والنسطورية. ثم منهم مَن قال: عيسى بن مريم[5] إلاه، ومنهم مَن قال: الإله جوهر واحد حَلّت فيه أقانيم ثلاثة، فهو واحد في الجوهرية وثلاثة في الأقنومية، وأحد الأقانيم[6] الأب، والآخر الابن، والثالث روح القُدُس، وزعموا أنّ الإله واحد في الجوهر لا في العدد والجنس.

واختلفت عباراتهم في الأقانيم فقال بعضهم: الأقانيم خواصّ، وقال الآخرون: إنّها أشخاص، وقال آخرون منهم: إنّها وجوه، وقال

= ٣٦٧، ١؛ وقال أهل السنّة والجماعة: هذه البروج والنجوم والشمس والقمر وجميع النيرات مسخّرات بأمره، ليس لها من التدبير شيء؛ والصابوني، كفاية ٧٥ب: ثم انتقالهما من برج إلى برج ومن منزل إلى منزل متفق عليه عندهم، وكل ذلك أمارة التسخير والقهر ممن خلق السماوات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى؛ والصابوني، بداية ٤٣، ٣: كل هذه الكواكب دائرة سائرة متنقلة من برج إلى برج، متحولة من حال إلى حال... وكل ذلك أمارة كونها مسخرة مقهورة.

(١) ج: -.

(٢) سورة المائدة ٥/ ٧٢.

(٣) ج: كما أخبر اللّه عن قيلهم: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ سورة المائدة ٥/ ٧٣.

(٤) ج: والملكانية.

(٥) (ابن مريم) ج: ومريم.

(٦) ج: + عندهم أقنوم أصل.

آخرون: إنها صفات. وزعمت النسطورية: أنّ كل واحد من الأقانيم إلهٌ حي فاعل ناطق[١]. وزعموا أنّ الابن لم يزل متولداً من الأب، ولم يزل الأب والداً للابن لا كولادة المتناسلين، فلم تزل الروح فائضة بين الأب والابن. وقالوا[٢]: إنّ تولد الابن من الأب كتولد ضوء الشمس من الشمس.

واختلفت هذه[٣] الفرق في المسيح في الاتحاد، فزعمت النسطورية أنّ المسيح إلاه وإنسان ماسح وممسوح، اتحدا فصارا واحداً، فالمسيح[٤] عندهم جوهران وأقنومان، جوهر قديم لم يزل وهو الكلمة وهو أحد أقانيم، وجوهر محدث وهو المولود من قديم. وزعم أكثر اليعقوبية أنّ المسيح جوهر واحد، أقنوم واحد، إلّا ذاته فإنّه من جوهرين أحدهما جوهر الإله القديم والآخر من جوهر الإنسان تركبا فاتّحدا[٥] كما يتركب النفس والبدن، فيصيران جوهراً واحداً وشخصاً واحداً وإنساناً واحداً وهو إنسان كله.

ومقالاتهم كلها حماقات، لأنّ الذين قالوا بثلاثة أقانيم قالوا بثلاثة أقانيم[٦] متغايرة، فكيف يكون شيئاً واحداً؟ وكل عاقل[٧] يعرف

(١) (فاعل ناطق) ج: ناطق فاعل.
(٢) إ، ل: -.
(٣) ج: هؤلاء.
(٤) ج: والمسيح.
(٥) ج: فاتحد.
(٦) ي: -، (قالوا... أقانيم) ج: -.
(٧) ج: فاعل.

أنّ الثلاثة أكثر من الواحد؟ ومَن قال أقنومان وجوهر واحد وأقنومان دخلا في جسد عيسى، فالحلول دليل الحدث وذلك نقص[١]، لا سيما في محل البول والغائط والدم. وجعلوا أحد الأقانيم الأب والآخر الابن واعتبروهما قديمين، ولا يعرف في المعقول ابن يساوي الأب في الزمان لا سيما في القدم. ومتى سئلوا عن الجوهر لم يمكنهم إقامة الدلالة إلّا أن يقولوا: الجوهر في الشاهد شيء نفيس.

فما ثبت أنّه موجود وصف بأنفَسها، فيقال لهم: لو كان الأمر كما قلتم، فهلا قلتم بالجوهرين وأكثر ليزداد النفاسة، أو بجواهر[٢] لا تحصى؟ ولماذا حصرتم الجوهر على أقانيم محصورة وفي الحصر إثبات النهاية؟ لما عجزوا عن الجواب قالوا: الأب ذات والابن علم/ [ل٦٣آ] والروح حياة، وقد أحالوا فيما قالوا لأنّ العلم والحياة من الصفات ولا تباين الصفة الذات، فلا يتصور حلولها في غيره، فثبت بما قلنا[٣] بطلان مقالاتهم، واللّه المستعان.

وزعم قوم من غلاة الروافض أنّ علي بن أبي طالب إلاه، وزعموا أنّ[٤] المحظورات التي ذُكرت في القرآن من الخمر والميسر والأنصاب والأزلام والدم والخنزير أسماءُ رجال تجب البراءة عنهم، وما ذكر من الصلاة[٥] والصيام والحج أسماء رجال تجب ولايتهم.

---

(١) ج: بعض.

(٢) (أو بجواهر) إذ الجواهر.

(٣) ج: بينّا.

(٤) ج: -.

(٥) ج: + والصوم.

وزعم قوم منهم أنّ روح القدس كان في جسد النّبي ثم انتقل إلى علي بن أبي طالب ثم إلى الحسن ثم إلى الحسين ثم إلى كل إمام يدعونه[١]. وزعموا أنّ هؤلاء آلهةً على التناسخ، ولا ينتقل إلى غير نسله. وزعم بعضهم أنّه انتقل إلى المغيرة وأنّه إلاه كهؤلاء، ومنهم مَن زعم أنّه انتقل إلى بيان بن سمعان وأنّه أحدهم، وأن الإلٰه الأول حل[٢] في خمسة أشخاص أحدهم النّبي والآخر علي والثالث الحسن والرابع الحسين والخامس فاطمة. وهذه مقالات كلها[٣] تُرّهات وحماقات لا يختفي بطلانها على عاقل عرف صفة الإلٰه على التحقيق من الوجه الذي بيّنا، واللّه المستعان.

[في هــو]

وأمّا اسم هو: فلم يرد توقيف بأنّه اسم من أسماء اللّه في الأخبار المشهورة، ولا هو منصوص عليه في القرآن بأنّه اسم اللّه. والذي قال عزَّ وجلَّ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[٤]، فإنّه[٥] كناية عن اللّه عزَّ وجلَّ. وروى محمد بن علي الباقر عن آبائه عن علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه أنّه كان يدعو: «يا مَن هو هو، يا مَن لا هو، إلّا هو يا مَن به هوية كل هو». وكان محمّد بن علي الباقر يقول إنّه

---

(١) ج: بدعونه.
(٢) ج: دخل.
(٣) ج: -.
(٤) سورة الإخلاص ١/١١٢.
(٥) ج: فهو.

اسم اللّه الأعظم. ثم معنى قوله: يا مَن هو هو، أنّه هو الذي بنفسه، وأمّا غيره فهو باللّه يكون. ومعنى قوله: يا مَن لا هو إلّا هو، أنّه لم يكن في الأزل إلّا هو، ومعنى قوله: من به هوية كل هو، أنّه لا يكون شيء إلّا بإيجاده، وهو معنى قوله: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[١].

واعلم أنّه لا يمكن قطع القول على أنّه اسم من أسماء اللّه لما بيّنا، ولا يمكن قطع القول على أنّه اسم اللّه الأعظم، لأنّه قد اختلفت الأخبار عن رسول اللّه عليه السّلام في اسم اللّه الأعظم، وقول محمّد بن علي الباقر يحمل على أنّه أراد بما قال أنّ معناه يدخل في جملة اسم اللّه الأعظم.

[في الأحد]

وأمّا اسم اللّه الأحد فقد ذكرنا معناه فيما تقدم فلا نعيده.

[في الأول والآخر]

وأمّا اسم الأول والآخر فقد اختلفت العبارات في معناهما، فقال بعضهم: إنّه أوّل بلا ابتداء وآخر بلا انتهاء. وقال بعضهم: هو أوّل لا قبل له وآخر لا بعد له. وقال بعضهم: الأول القديم بلا غاية محدودة، وهو الذي لم يزل، والآخر الباقي بلا نهاية معدودة، وهو الذي لا يزال. ومنهم مَن قال: هو الأوّل لا شيء قبله والآخر لا شيء بعده. وقد قيل: إنّ قولهم لا شيء بعده لا يستقيم على

(١) سورة الرعد ١٣/١٦.

الإطلاق ما لم يقرن بأنّه آخرٌ لا شيء يفنى بعده، لأنّ قولهم لا شيء بعده يؤدي إلى القول بفناء كل شيء وهذا لا وجه/ إليه على مذهب [ل٦٣ب] الحق، ويمكن إجراؤه على هذا الإطلاق لأنّه لفظ متوارث عن السلف، ومعناه لا شيء بعده في وصف الآخرية، فإنّه آخر بذاته ومن سواه يكون به. ومنهم مَن قال: الأول قبل كل شيء والآخر بعد كل شيء. وحاصل هذه الأقوال يرجع إلى أنّه أوّل على معنى أنه لم يزل، وآخر على معنى(1) أنّه لا يزال، والله الموفق.

واعلم أنّ الأول في الجنس اسم السابق الحادث المتقدم قبل الآخر، ثم يستعمل هذا الاسم في مبدأ البناء، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ﴾(2)، فقيل: أوّل بيت(3) للعبادة، وقيل أول بيت في العالم، ولم يكن قبله بيت. وقد يكون اسم الأول والآخر في الزمان كما يقال أوّل الشهر وآخر الشهر، ويستعمل أيضاً في المكان كما يقال آخر الصفوف وأوّل الصفوف، وما يوصف بالأولية في الجنس لا يوصف بالآخرية، وما يوصف فيه بالآخرية لا يوصف بالأولية، فيخرج اسم الأول والآخر في الجنس مخرج النقيضين.

ثم منهم مَن قال: إنّ الأول اسم موضوع للسابق المتقدم ولم يشتغل باشتقاقه، ومنهم مَن اشتغل باشتقاقه وجعل أنّه من القول، وذكر أنّه في الأصل «وَوَّلَ» ثم أبدل من الواو الأوّل همزة، وهذا

---

(1) ي: -.

(2) سورة آل عمران ٣/ ٩٦.

(3) ج: + وضع.

يستقيم في الأول في الجنس. فأمّا في اسم الله فلا يستقيم لأنّه أول لم يزل، فلا يستقيم فيه الحذف والإبدال، واللّه الموفق.

والآخر من أخّر يؤخر، ولكنهم تركوا هذا التصريف وقالوا: تأخر يتأخر، والآخِر في الجنس الموجود بعد، وفي الحديث الآخِر شر، وفي رواية أخرى: الآخِر خير يعني بالشر آخر الزمان، ويعني بالخير وقت نزول عيسى صلوات اللّه عليه من السماء، والآخَر ـ بفتح الخاء ـ يستعمل في تفصيل الجملة كما يقال: أحدهما كذا والآخَر كذا، والأولى تأنيث الأول والأخرى تأنيث الآخر، وسميت دار الدنيا الأولى وسميت الدار الآخرة آخرة، والتأنيث فيهما يرجع إلى الدار.

وأمّا[1] ما جاء على ميزان أفعل نحو الأعلى والأكرم، فسنذكر معناه إذا ذكرنا الاسم الذي هو مأخوذ من ذلك الاسم، وحاصله أنّه للمبالغة في المدح.

(١) ج: فأمّا.

[ذكر ما جاء مفتتحاً بحرف الباء]

وهو البديع والبَرّ والبارُّ والبارئ والباسط والبصير والباطن والباعث والباقي، وفي بعض الروايات ذكر[١] البدئ والبادئ بالدال مهموزة[٢].

[في اسم البديع]

أمّا البديع فإنّه يجوز أن يكون من أبدَع يُبدِعُ إبداعاً فهو مُبْدَعٌ وبديع، فعيل بمعنى المفعَل كما يقال: أليم بمعنى مؤلم، ومعنى أبدع أنشأ، فاللّه مبدع وبديع على هذا المعنى، أنّه أنشأ الأشياء بقدرته من[٣] غير مثال سبق. ويجوز أن يكون البديع من بدع يبدع فهو بادع، وهو بمعنى الإنشاء أيضاً.

قال ابن دريد من أهل اللغة: بدعتُ الشيء أنشأته، وركن بديع إذا كان جديد الحفر. ولكن لم يرد التوقيف باسم البادع، وأهملوا التصريف/ [ل٦٤آ] بقوله: بدع يبدع في الغالب، بل قالوا في التصريف: أبدع يبدع إبداعاً.

واعلم أنّ قوله «ابتدع» بمعنى أبدع، ولكن اللّه لا يسمّى مبتدعاً

---

(١) ج: -.

(٢) ج: مهموز.

(٣) (بقدرته من) ج: -.

لأنّه اسم الذم فيمن أظهر مذهباً شنيعاً يخالف[١] السلف من الصحابة والتابعين. ويقال: بدعة حسنة وبدعة سيئة، ويجوز أن يكون من البِدْع وهو الأوّل، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ﴾[٢] أي أوّل الرسل. فعلى هذا يكون البديع من أسماء اللّه الأول. وقد يجوز أن يذكر «البديع» في معنى المبدع فعيل بمعنى مفعل، وهذا لا يضاف إلى اللّه عزَّ وجلَّ. وقد سُمِّي زقّ العسل بديعاً كما جاء في الخبر عن رسول اللّه أنّه قال: «إن تِهامةَ كبديع العسل حُلْوٌ أوله حُلو آخره. شَبّه تِهامةَ بزقّ العَسل لطيب هوائها». ويقال: أبدع الرجل إذا نَحُلَتْ ناقته وانقطعت. وفي الحديث: «إنّ رجلاً جاء إلى رسولِ اللّه[٣] عليه السّلام فقال: إني أُبدِعَ بي فاحملني»، ولا يضاف هذا إلى اللّه عزَّ وجلَّ، واللّه المستعان.

واعلم أنّ في إطلاق اسم البديع على اللّه تعالى فوائد منها: نفي تعطيل صانع العالم، خلافاً للمعطلة، ومنها نفيُ التشبيه عن اللّه، لأنّه إذا كان منشئ الأشياء ولم يمكن أحداً أن ينشئ الأشياء كما ينشئها اللّه، لم يكن اللّه شبيهاً بشيء ولا شيء شبيهاً له. ومنها إبطال قول أصحاب الهيولَى، فإنّهم قالوا: إنّ صانع العالم أحدث العالم من الهيولَى، والهيولَى عندهم أصل.

ومنها إبطال مذهب أهل العناصر من أهل الطبائع، فإنّهم قالوا:

---

(١) ج: مخالفاً.

(٢) سورة الأحقاف ٤٦/٩.

(٣) (رسول اللّه) ج: النبي.

إنّ أصول العالم أربعة أشياء الماء والنار والأرض والهواء. ومنها إبطال قول الثنوية: إنّ المبدع اثنان مبدع الخير ومبدع الشر، ومنها إبطال قول القدرية فإنّهم قالوا: إنّه يصح من الإنسان وسائر أصناف الحيوانات إبداع الأعيان والأعراض[١]، فيكون على[٢] قضية قولهم لغير اللّه شركة في الإبداع، وهذا شرك صراح.

ومنها إبطال مذهب قوم من غلاة الروافض الإمامية، أنّ الإمام واسطة بين اللّه وبين خلقه، وأنّ اللّه خلق الإمام الذي هو الواسطة. والإمامُ الواسطة خلق الخلائق. وعلى هذا مذهب الزنادقة قالوا: إنّ المبدع نوعان المبدع الأول والثاني، فالأول أبدع الثاني، والثاني أبدع الخلائق، وهذا كله غاية في الغواية، لأنّ الثاني لا ينفرد بإبداع دون إقدار الأوّل، فلا يتصور من الثاني إبداع، وكذلك الإمام الواسطة الذي ادّعت الغلاة، ولو أنكروا إقدار الأول الثاني، فقد قالوا بالشرك في الإلٰهية. ومذهب القدرية يرجع إلى هذا في زعمهم أنّ كل فاعل يتفرد بفعله لا صنع للّه في فعله، وهذا القول يؤدي إلى القول باستغناء كل فاعل عن اللّه، ومن ادّعى الاستغناء عن اللّه، فقد ادّعى الإلٰهية، إذ اللّه هو المستغني عن مَن سواه[٣]، فتعالى اللّه عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

---

(١) (الأعيان والأعراض) ج: الأعراض.

(٢) ي: من.

(٣) الماتريدي، توحيد ٢٥، ١٢: والقِدَم هو شرط الغناء، لأنّه يستغني بقدمه عن غيره؛ والنسفي، تبصرة ١١١، ١٢: إذ شرط القديم الاستغناء في الوجود عن غيره.

[في البر والبار]

وأمّا اسم البَرّ، فإنّه مذكور في أحد الخبرين، واسم البارّ(١) مذكور في الخبر الآخر. ومعنى البَرّ/ [ل٦٤ب] والبار(٢) في أصل الوضع هو فاعل البِرّ، يقال: بررتُ بوالدي أبره بَراً وأنا بارّ، وبر. والبِرّ اتساع الخير(٣) النفع من غير شائبة(٤) كدر الضرر والقبح. وجمع البار والبَرّ الأبرار، ويقال: رجل بَرٌّ وامرأةٌ بَرّة، والبَرّ اللطيف مع عِظم الشأن. وقال ابن عبّاس في تفسير قوله: ﴿إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ﴾(٥)، إنّه اللطيف، فاللّه عزَّ وجلَّ بَرٌّ وبارٌّ على معنى اتساع نفعه بكل شيء، وعلى معنى لطفه بخلقه، واللّه المستعان.

[في البارئ]

وأمّا البارئ، فهو الخالق، يقال بَرأ اللّهُ الخلقَ يبرأهم بَرْءاً، ومنه البرية وهي الخلق وأصلها البريئة وهي المبروءة أي المخلوقة فَعِيلَة في معنى مفعولة. ولكن العرب تركت الهمزة فقالت برية. وقال أكثر أهل اللغة: إنّ البريّةَ من برأ اللّه الخلق. وقال الفرّاء: يجوز أن يكون أصلُها من البَرى مقصوراً وهو التراب. وقال بعضهم: البارئ المسوّي فعلى هذا معنى البارئ في أسماء اللّه المسوِّي، كما قال

(١) إ: البارئ.

(٢) إ: البارئ.

(٣) ج، ي: -.

(٤) ل، ج: شائب.

(٥) سورة الطور ٥٢/٢٨.

عزَّ وجلَّ: ﴿خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾[١]. وقال: ﴿خَلَقَ فَسَوَّى﴾[٢]. فالخالق الذي أحدث على غير مثال سبق، والتسوية في البنية والتعديل في المزاج، وهو جعل الشيء على حال بين حالين كجعل الماء بين الحار والبارد. فاللّه عزَّ وجلَّ أحدث الخَلْق وسَوّى في البنية وعدّل في المزاج. وفي الحديث: «من شرّ ما خلق وذرأ وبَرأ». فقوله: خلق، أي أحدث، وقوله وذرأ، أي خلق الصغير والكبير ومنه الذرية.

[في الباسط]

وأمّا الباسط في أسماء اللّه فمعناه: المُوسِع للرزق على مَن يشاء، والبَسْط التوسيع، ومنه ـ البساط ـ بكسر الباء، لكونه[٣] موسِعاً في التوطئة والفرش. ويقال أرض بساط إذا كانت واسعة سهلة، وناقة بَسْطٌ إذا ولدت أوّل ما ولدت، لأنّها تكون واسعة النشاط على ولدها، والبَسْطة السعة في المال والفضل والحشَم، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي العِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾[٤]. ولما كان معنى البَسْط ما بينا كان معنى الباسط في أسماء اللّه عزَّ وجلَّ ما ذكرنا، والباسط في أسماء اللّه مقرون بالقابض في أكثر القرآن، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿اللّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾[٥]، وقال: ﴿وَاللّهُ[٦] يَقْبِضُ

(١) سورة الانفطار ٨٢/ ٧.
(٢) سورة الأعلى ٨٧/ ٢.
(٣) ج: لكونها.
(٤) سورة البقرة ٢/ ٢٤٧.
(٥) سورة الرعد ١٣/ ٢٦ وغيرها.
(٦) ج: -.

وَيَبْسُطُ﴾[١]، ومعنى القبض التقدير، وتقدير الرزق التضييق. يقال: قَدَرَ وَقَدَّر واستقدر إذا ضيق، ومنه قوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾[٢] أي[٣] أن نضيّق عليه.

ثم اعلم أن توسيع الرزق من اللّه عزَّ وجلَّ على عبده قد يكون للاستصلاح، وقد يكون للاستدراج، فكم من العباد قد وسّع اللّه عليهم الرزق فطغَوا كما قال: ﴿إِنَّ الإِنْسَان لَيَطْغَى أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى﴾[٤]. وقد يكون للابتلاء يُستأدَى به الشكر؟

وأمّا تقدير الرزق فقد يكون للاستصلاح، وقد يكون للابتلاء يُستأدى به الصبر، حتى إذا صبر وفّاه[٥] أجرَه، وإذا شكى منه[٦] عاقبه.

واعلم بأنّ البسْطةَ في جميع القرآن ـ بحرف السين ـ إلّا في سورة الأعراف في قوله: ﴿وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ[٧] بَصْطَةً﴾[٨]، بالصاد[٩] واللّه الموفق.

(١) سورة البقرة ٢/ ٢٤٥.
(٢) سورة الأنبياء ٢١/ ٨٧.
(٣) ي: -.
(٤) سورة العلق ٩٦/ ٦ ـ ٧.
(٥) ج: + اللّه.
(٦) ج: عنه.
(٧) إ، ل، ي: (في الخلق).
(٨) سورة الأعراف ٧/ ٦٩.
(٩) ج: -.

[في البصير]

وأمّا البصير في أسماء اللّه فمعناه: الذي لا تحتجب عنه المكوّنات، ويرى ضمائر الخفيات بلا آلة ولا أدوات. ويقال في كلام العرب: أبصر يبصر إبصاراً بمعنى/ [٦٥آ] الرؤية بحاسة العين[١]، وَبَصُرَ أيضاً بمعنى أبصر، والأبصار جمع بصر العين كما قال: ﴿وَعلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾[٢]، أي على أعينهم فلا يرون الحق. وقال أيضاً: ﴿ثُمَّ ارْجِعِ[٣] الْبَصَرَ...﴾، إلى قوله: ﴿حَسِيرٌ﴾[٤]، والحسْر[٥] والكلال لحاسة[٦] العين.

ويكون البصر أيضاً بمعنى العلم[٧]، يقال بَصُر يبصر[٨]، إذا صار عالماً كما قال عزَّ وجلَّ خبراً عن قيل السامري: ﴿بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ﴾[٩] أي علمت. والبصيرة المعرفة على وجه كأنّه يراه بعينه. ومنه قوله عزَّ وجلَّ: ﴿هَذَا بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ﴾[١٠]، أي هذا

---

(١) البزدوي، أصول ٣٢، ١٥: فنقول: الحاسة وقعت اتفاقاً لا أن لا يتصور السمع والبصر بدونه.

(٢) سورة البقرة ٢/ ٧.

(٣) (ثم ارجع) الأصل: فارجع.

(٤) سورة الملك ٦٧/ ٤.

(٥) ج: والحسور.

(٦) ج: بحاسة.

(٧) البزدوي، أصول ٣٢، ١١: نقول إنّه عالم بالمسموعات والمبصرات.

(٨) ج: -.

(٩) سورة طه ٢٠/ ٩٦.

(١٠) سورة الأعراف ٧/ ٢٠٣.

القرآن دلائل وحجج من عند ربكم، يقود إلى الحق مَن استدلّ به لا مَن أعرض عنه متعامياً عنه. وقال عزَّ وجلَّ: ﴿بَلِ الإنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾[(١)] أي حُجّة. ولما كان معنى البصر والأبصار على هذا في كلام العرب، قلنا: إنّ اللّه عزَّ وجلَّ بصير على معنى رؤيته ما يصح رؤيته بلا آلة، وبصير أيضاً على معنى علمه[(٢)] بما يصح أن يعلم. ولا يجوز قصر البصر المضاف إلى اللّه على معنى العلم فقط، إذا كان البصر في أصل الوضع ينتظم الرؤية وينتظم العلم.

وقال قوم من القدرية: إنّ البصر المضاف إلى اللّه بمعنى العلم لا غير، وإليه ذهب العلّاف وجعفر بن حرب والكعبي، وقد مرّ الكلام في ذلك[(٣)] فيما تقدم في مسائل الأعراض.

واعلم أنّ اللّه لم يزل رائياً لنفسه[(٤)]، أجمع على هذا أهل السنة واختلفوا في رؤيته صفات نفسه، فقال أبو الحسن الأشعري: إنّه لم يزل رائياً لصفاته أيضاً بناءً على أصله في جواز رؤية الأعراض. وأحال أبو العبّاس القلانسي وأبو سعيد القطان رؤية الأعراض. فلا جرم امتنعا من القول بأنّ اللّه راءٍ لصفاته، واتفق الأشعري والقلانسي على أنّ اللّه عزَّ وجلَّ لم يزل سامعاً لكلامه[(٥)]. وقال أبو سعيد القطان: لم يزل سامعاً لنفسه. وقول الأشعري والقلانسي في هذا

---

(١) سورة القيامة ٧٥/ ١٤.

(٢) ج: علم.

(٣) ج: + معهم.

(٤) البزدوي، أصول ٣١، ١٥: ويبصر نفسه ويبصر غيره.

(٥) البزدوي، أصول ٣١، ١٤: يسمع كلامه وكلام غيره.

أقرب إلى الصواب، لأنّ السمع يختص بالكلام لا بالنفس واللّه الموفق.

وأمّا القدرية فقد أحالوا رؤية اللّه نفسه ولم يكن معه غيره في الأزل فيراه. فلما كان كذلك اختلفت أقوالهم في ذلك، فذكر[١] جعفر بن حرب عن العلّاف أنّه قال: لم يزل اللّه مبصراً على معنى أنّه سيبصر، ويلزمه على هذا القول أن يقول: لم يزل معبوداً على معنى أنّه سيعبد وليس هذا مذهبه. وقال جعفر بن حرب: إنّ اللّه بصير على معنى أنّه لا يخفى عليه شيء مما سيكون، وعلى هذا أكثر القدرية. وهذا القول يرجع إلى جعل البصر له[٢] بمعنى العلم بالمبصر، ويلزمهم على هذا القول أنْ يكون الأعمى بصيراً إذا علم بمرئي بأخبار مخبر صادق، وهذا محال لأنّ اللّه عزَّ وجلَّ فَصَلَ بين الأعمى والبصير، فيمتنع إطلاق اسم البصير على الأعمى في[٣] كل حال. وقالت[٤] الكرّامية: إنّ اللّه بصير ببصيريته[٥] لم يزل، وبصيريته قدرته على إحداث تبصّر في نفسه. وقالوا إذا خلق اللّه في[٦] العالم مرئياً حدث في ذات البارئ تبصّر[٧]. وقد مرّ فيما تقدم امتناع

(١) ج: وذكر.

(٢) ي: -.

(٣) ج: على.

(٤) ج: فقالت.

(٥) ج: بتبصّر.

(٦) ج: -.

(٧) ج: تبصرية.

حدوث/ شيء في ذات البارئ عزَّ وجلَّ فلا[1] نعيد. [ل٦٥ب]

[في الباطن]

وأمّا معنى اسم الباطن في أسماء اللّه عزَّ وجلَّ، فقال بعضهم: معناه العالِم بالبواطن من قولهم: فلان يبطن أمر فلان أي يعلم سرَّه. وقال بعضهم: معناه المحتجب عن العيون. وقد رويت لفظة الاحتجاب مضافة إلى اللّه عزَّ وجلَّ، عن[2] علي بن أبي طالب في تفسير اسم اللّه: «أنّه المستتر عن إدراك الأبصار، المحتجب عن الأوهام والأخطار». فإن صحت هذه الرواية عن علي رضي اللّه عنه كانت لفظة الاستتار والاحتجاب محمولة على نفي الدرك عن ذاته، ونفي الإحاطة به، لا على معنى دخوله في الحجاب، لأنّ الداخل في الحجاب ذو حدّ، والمحدود يقتضي حادّاً يحدّه، فيكون تحت سلطان غيره، وتعالى اللّه عن أن يكون تحت سلطان غيره[3].

والدليل على أنّ علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه لا يريد بهذه اللفظة الدخول في الحجاب، أنّه مرّ بقصّاب يُقسم بالذي احتجب بالسبع فعلاه بالدرّة، وقال: إنّ الحجاب لا يجوز على اللّه. فقال القصاب: أكفّر يميني؟ فقال: لا لأنّك لم تحلف باللّه، أشار إلى أنّ مَن يدخل في الحجاب لا يكون إلاهاً، لأنّ الداخل في الحجاب ذو

(١) ج: ولا.

(٢) ج: وعن.

(٣) (أن... غيره) ج: ذلك.

حدّ، والمحدود يقتضي حادّاً، ويكون المحدود تحت سلطانه، ويتعالى اللّه عن(1) أن يكون تحت سلطان غيره، ولأنّ المحدود متناهٍ، ويتعالى اللّه عن التناهي.

وكذلك قول القائل في تفسير الباطن: إنّه المحتجب عن العيون، يحمل على أنّه أراد بذلك نفي الدرك، والصواب أن لا يوصف اللّه بالاحتجاب، لئلا يتوهّم متوهّم دخوله في الحجاب. وكما ينزّه اللّه تعالى عن تحقيق الاحتجاب، فإنّه ينزّه عما يوهم ذلك.

ولقد جاء في صحاح الدعوات المأثورة عن رسول اللّه عليه السّلام، ما يمكن أن يجعل ذلك تفسيراً لاسم الباطن، فإنّه روي أنّه عليه السّلام قال: «أنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء». أي ليس فوقك شيء في الظهور لأنّه المتجلّي للعقول بأدلته، ولا شيء أوضح من دلائل أنيته ووحدانيته. وليس دونه شيء في البطون لأنّه باطن عن إحساس خليقته، ولا شيء سواه إلّا والإحساس واقع عليه، واللّه متعال عن وقوع الإحساس عليه، واللّه الموفق.

واعلم أنّ الباطن في أسماء اللّه مقرون باسم الظاهر كاسم الأول والآخر كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ والظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾(2)، وكان ذلك لبيان أنّ اللّه عزَّ وجلَّ هو المختص بهاتين الصفتين على الإطلاق، ويمتنع هاتان الصفتان على هذا الوجه فيما

---

(1) ج: -.

(2) سورة الحديد ٥٧/ ٣.

سواه، لأنّ في هاتين الصفتين فيما سواه مضادة، ولا مضادة فيهما في حق اللّه عزَّ وجلَّ، فالله ظاهرٌ باطن، باطن ظاهر، واللّه المستعان.

[في الباعث]

وأمّا الباعث في أسماء اللّه عزَّ وجلَّ فمعناه: أنّه[1] يبعث العباد في الدنيا من منامهم وفي الآخرة من قبورهم، والبعْث في كلام العرب الإثارة، من قولهم: بعث فلان راحلته من مبركها، إذا أثارها. وقال حذيفة بن اليمان/ [ل٦٦آ]: للفتنة بعثات ووقعات أي إثارات وتهييجات. ولما كان كذلك دخل في هذا الاسم بعث ما ذكرنا، وبعث الرسل والأنبياء، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً﴾[2]، وقال: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾[3]، وقال[4]: ﴿وَكَذٰلِكَ بَعَثْنَاهُمْ﴾[5]. لأنّ معنى الإثارة في هذه الوجوه ثابت، وثبت[6] بآية بعث الرسل والأنبياء بطلان قول البراهمة في إنكارهم بعث الرسل والأنبياء، وثبت بآية البعث من النوم بطلان قول الطبائعيين في دعواهم أنّ النوم مِن فعل الطبع، وأنّ الانتباه من فعل بعض الطباع على ضرب من المزاج، وباللّه القوة.

---

(١) ي: أن.

(٢) سورة النحل ١٦/٣٦.

(٣) سورة البقرة ٢/٥٦.

(٤) ج: قال.

(٥) سورة الكهف ١٨/١٩.

(٦) ي: ويثبت.

[في الباقي]

وأمّا اسم اللّه الباقي، فمعناه الدائم الذي لا يجوز عليه الفناء والتغير، والكلام في معنى البقاء والفناء[١] قد ذكرنا فيما تقدم من مسائل الأعراض.

(١) (البقاء والفناء) ي: الفناء والبقاء.

ذكر ما جاء من أسماء اللّه أوله حرف التاء

[في التوّاب]

اعلم أنّ المشهور من ذلك التوّاب ومعناه: الذي يجود على العاصي بقبول التوبة مع العلم بالمعصية. والتوبة: الرجوع إلى الجميل عن الأمر القبيح من قولهم: تاب يتوب توباً وتوبةً، وقد يكون التوب جمع التوبة، والمتاب التوبة. فإذا[1] أُضيفت[2] التوبة إلى اللّه كان معناه: رجوع اللّه بالعبد إلى الجميل، يقال: يرجع به إلى كذا إذا صرف إليه، ورجوع اللّه بالعبد إلى الجميل إمّا أن يكون بالتوفيق إلى طاعة اللّه، وإمّا أن يكون بالتخفيف من التشديد كما قال: ﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُم﴾[3] أي رجع بكم. وإمّا من الحظر إلى الإباحة كما قال عزّ وجلّ: ﴿عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾[4] أي أباح لكم ما حظر عليكم.

وإذا أُضيفت التوبة إلى العبد كان معناه رجوعه عن القبيح إلى الجميل كما قال: ﴿فَتُوبُوا إلى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾[5]. والوصف بالتوّاب[6] مبالغة، فإنْ كان في

---

(١) ي: إذا. (٢) ج: أضيف.

(٣) سورة المزمل ٧٣/ ٢٠.

(٤) سورة البقرة ٢/ ١٨٧.

(٥) سورة البقرة ٢/ ٥٤.

(٦) ج: + وصف.

وصف اللّه كان مبالغة في كثرة قبوله توبة العباد، وقبول التوبة إسقاط الذنب عن المذنب مع إعطاء الثواب، وإن كان في وصف العبد فهو مبالغة في كثرة رجوعه إلى اللّه عزَّ وجلَّ بالجميل عن القبيح.

ولا يوصف اللّه بالتائب لأنّه لم يرد به توقيف، وإنّما ورد التوقيف[١] بالتوّاب، وبأنّه تاب على عبده، والعبد يوصف بالتائب والتوّاب.

[في شرط صحة التوبة]

ثم من شرط صحة التوبة، أن يكون على وصف النصوح، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿تُوبُوْا إلى اللّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً﴾[٢]. أمر بالتوبة على وصف النصوح، والنصوح: النُصْح، والنصْح إخلاص[٣] المعاملة من شائب الفساد. وهذا الوصف في التوبة[٤] أن يترك الإصرار، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا﴾[٥]. وترك الإصرار والإقلاع عن الذنب بإخلاص الندم، وهو التحسُّر على مواقعة الذنب تحذراً[٦] يقع موقع التنصل من الشيء، مع الإخلاص في غير تضجيع في ذلك ولا تقصير. فهذا هو شرط صحة التوبة.

(١) ج: التوفيق
(٢) سورة التحريم ٦٦/٨.
(٣) ج: إصلاح.
(٤) (في التوبة) ي: بالتوية.
(٥) سورة آل عمران ٣/ ١٣٥.
(٦) ج: تجدداً.

فإذا تاب العبد عن الذنب على هذا الوجه ثم أذنب ذنباً آخر أو عاد في ذلك الذنب وجبت عليه التوبة، ولا تبطل التوبة الأولى/ ، [ل٦٦ب] لأنّه عزَّ وجلَّ وعد المغفرة لمن ترك الإصرار على الذنب من غير تعليق بترك المعاودة في ذلك الذنب أو ارتكاب[1] ذنب آخر. فكان الشرط في صحّة التوبة العزم على ترك المعاودة، فإذا عزم على ترك المعاودة فقد وجد ما هو شرط صحة التوبة.

فأمّا الدوام على ترك المعاودة طاعة أخرى، وترك طاعة أخرى لا توجب بطلان الطاعة الأولى، ولا يشترط قيام[2] الآلة[3] التي أديت بها لصحة التوبة، لأنّه عزَّ وجلَّ وعد المغفرة بالتوبة على الوصف الذي ذكرنا من غير تعليق على قيام الآلة التي أديت بها فلا تجوز الزيادة على النص.

وقالت الذمية من المعتزلة: لا تصح التوبة مع فوات آلة الفعل، وهذا باطل لما بيّنا. وتصح التوبة من ذنب وإن كان مصرّاً[4] على ذنب آخر عند أهل الحق[5]، لأنّه لم يصرّ على ما فعل لما تاب عما

(١) إ: وارتكاب.

(٢) سقطت من الأصل.

(٣) إ، ل، ي: -.

(٤) إ: مصر.

(٥) البزدوي، أصول ٢٢٧، ٨: وإذا تاب عن ذنب وهو مُصرّ على ذنب آخر يصح توبته عن ذلك الذنب عندنا؛ والنسفي، عمدة ٢٤، ٨: ومن تاب عن كبيرة صحّت توبته مع الإصرار على كبيرة أخرى ولا يعاقب بها؛ والنسفي، اعتماد ٢٣٤، ١٢: وَمَنْ تاب عن كبيرة صحّت توبته مع الإصرار على كبيرة أخرى خلافاً لأبي هاشم ولا يعاقب بها.

فعل. والذمية من المعتزلة خالفت هذا النص، واللّه المستعان.

واعلم بأنّ التوبة من كل ذنب صحيحة. وقال قوم: إنّه لا تصح التوبة عن القتل عمداً بغير حق، لقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤمِناً مُتَعَمِّداً فجزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا...﴾ الآية[١]. والخلود اللزوم على الدوام.

وذهب أهل الحق إلى أنّه لا ذنب أعظم من الكفر[٢] وقد قال عزَّ وجلَّ: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إنْ يَنْتَهُوا يَغْفِرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾[٣]، فذنب القتل عمداً بغير حق أولَى من[٤] ذلك. ثم من أهل التأويل من تأول آية القتل على أنّ جزاءه جهنم خالداً فيها إن جازاه، وإن شاء عفا عنه.

واختلفت الروايات في ذلك عن ابن عبّاس، فقال في قول: لا توبة له، وقال في قول: له[٥] توبة إنْ شاء اللّه غفر له. وقال قوم من أهل التأويل: إنّ تأويل هذه الآية أن يقتله لإيمانه أي لأجل إيمانه،

(١) سورة النساء ٤/٩٣.

(٢) الماتريدي: توحيد ١٥٦، ١٤: وإذ كان الكفر غاية في العصيان؛ والبزدوي، أصول ١٤٢، ١: فنقول: الكفر سبب لدخول النار على التأبيد؛ والنسفي، تبصرة ٧٨٩، ١٥: ثم لا حاجة إلى الفرق بين الكفر وغيره من الذنوب في حق جواز العفو والتعذيب والتخليد في النار؛ والنسفي، تمهيد ٣٧٠، ١٢: والفاسق المطلق هو الكافر.

(٣) سورة الأنفال ٨/٣٨.

(٤) ج: في.

(٥) (قول له) ي: قوله.

ولا شك أنّ مَن قتل مؤمناً لأجل إيمانه كان القاتل كافراً، فيستحق الجزاء الذي ذكر اللّه عزَّ وجلَّ.

وأمّا توبة المحتضَر فقال بعضهم: هي[١] مقبولة ما لم يغرغر، وقال بعضهم: توبته مقبولة ما دام الروح فيه، وتأوّلوا قوله: ﴿ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ﴾[٢]، على أنّه ما دام في الدنيا قالوا: لأن[٣] الدنيا كلها قريبة. وأصح الأقوال في ذلك: أن تقبل توبته إذا عقل تحقيق شرط التوبة. فأمّا مَن صار مغلوب العقل في تلك الحال فلم يعقل تحقيق شرط التوبة فلا تقبل توبته. والذي قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الآنَ...﴾ الآية[٤]. فهو محمول على أنّه لم يأت بشرط التوبة، لأنّه ذكر التضجيع حيث قال: إني تبت الآن، واللّه أعلم.

واعلم بأنّ مَن تاب عن الذنب على شرط التوبة فإنّ قبول توبته موعود له، ولا يجب على اللّه قبول توبته[٥]. وقالت القدرية: يجب على اللّه قبول توبته، وكذلك قالت القدرية في جميع الطاعات إنّه يجب على اللّه قبولها والثواب عليها.

---

(١) ج: هو.

(٢) سورة النساء ٤/١٧.

(٣) ي: إن.

(٤) سورة النساء ٤/١٨.

(٥) البزدوي، أصول ٢٢٧، ١١؛ فإذا تاب العبد لا يجب على اللّه تعالى القبول عند أهل السنّة والجماعة.

وأمّا أهل الحق فلم يوجبوا على اللّه[١] شيئاً بوجه من الوجوه
على ما ذكرنا فيما تقدم. والذي قال عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى
٣ اللَّهِ. . .﴾ الآية[٢]، وأمثالها فإنّه للمبالغة في تحقيق الدعاء[٣] على
ما ذكرنا فيما/ تقدم[٤]، واللّه المستعان. [ل٦٧ آ]

---

(١) (قبولها. . . اللّه) ج: -.

(٢) سورة النساء ٤/ ١٧.

(٣) (في تحقيق الدعاء) ج: وتحقيق الوعد.

(٤) ج: + من قبل.

ذكر ما جاء من أسماء اللّه مفتتحاً بحرف الجيم

اعلم أنّ ذلك هو الجامع والجميل والجليل والجبّار والجواد.

[في الجامع]

فأمّا الجامع فإنّه في أصل وضع اللغة[1] العربية اسم لفاعل الجمع، والجمع قد يكون اسماً للجماعة، وهي العدد الكثير، وقد يكون مصدراً من قولهم: جمع يجمع جمعاً. ومعنى الجمع الذي هو المصدر: جعل الشيء مع الآخر فصاعداً، والاجتماع حصول الشيء مع الآخر فصاعداً. وقد يعبر بالجامع عن الأمر الذي يجتمع إليه النّاس، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ... الآية﴾[2]، أراد بالأمر الجامع الذي جمعتهم عليه شريعة الإسلام من حضور حرب أو صلاة جمعة أو مشاورة، فيصير ذلك الأمر كالجامع لهم، ومنه المسجد الجامع.

فأمّا في التحقيق، فإنّ الجامع اسم لفاعل الجمع، وكان[3] اللّه عزَّ وجلَّ جامعاً، على معنى أنّه فاعل الجمع على التحقيق، وأنّه جامع الملائكة والجن والإنس، وجامع الأرواح حين خلقها. كما قال عليه السّلام: «الأرواح جنود مجنّدة». وجامع الأرواح في الأجساد،

---

(١) ج، ي: -.

(٢) سورة النور ٢٤/ ٦٢.

(٣) ج: فكان.

وجامع أجزاء متفرقة في جسد، وجامع الحيوانات والجمادات، وجامع الأشكال في الجوهرية، وجامع معانيها، وجامع الخلائق ليوم الجمع، وهو يوم القيامة، وجامع أهل الجنة، في الجنة، وأهل النار في النار، وغير ذلك مما لا يحصي عددهم إلّا اللّه عزّ وجلّ، وباللّه القوّة.

[في الجميل]

وأمّا اسم الجميل فإنّه ينتظم معنى انتفاء النقصية عن ذي الجمال، إمّا في صورة لذي الصورة، وإمّا في الفضل لذي الفضل. والدليل عليه أنّه سمي الصبي[1] الذي يخلو عن النقصية جميلاً. والنقصية في الصبي[2] أن لا يخلو عن الشكوى. وأمر اللّه رسوله محمداً عليه السّلام بهجر الأعداء هجراً جميلاً، كما[3] قال: ﴿وَاهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِيلاً﴾[4]. فالهجر التباعد عنهم، والجميل أن لا يترك دعوتهم إلى الحق على المناصحة. فثبت أنّ الجمال في انتفاء معنى النقصية، وأنّ اسم الجميل ينتظم انتفاء النقصية، فكان اللّه تعالى جميلاً على معنى انتفاء النقائص عنه.

وقد قيل إنّ معنى الجميل المجمل فعيل بمعنى مفعل، وهذا القول صحيح في اعتبار الفعيل بمعنى المفعل. لكن قد ورد التوقيف باسم المجمل للّه عزّ وجلّ، فلو حمل اسم الجميل على المجمّل

(١) ج: الصبر.

(٢) ج: الصبر.

(٣) ي: –.

(٤) سورة المزمل ٧٣/ ١٠.

لخلا[١] اسم الجميل عن فائدة جديدة. ومهما أمكن حَمْل اسم اللّه على فائدة جديدة، وجب الحمل[٢] عليه. وهاهنا أمكن حمل اسم الجميل على فائدة جديدة، فوجب الحمل عليه. والذي قال عليه السّلام: «إنّ اللّه جميل يحبّ الجمال»، فإنّ المراد بالجمال الذي ذكر اكتساب الفضائل، كما قال صلّى اللّه عليه وسلّم في حديث آخر: «إنّ اللّه يحبّ معالي الأمور ويبغض سفسافها».

واعلم أنّه لا يجوز حمل جمال اللّه على الجمال في الصورة، لأنّ مطلق اسم الصورة للتركيب، والتركيب حدث، واللّه متعالٍ عن الحدث. وتأوّلت المشبهة جمال اللّه على الجمال في الصورة احتجاجاً بقوله عليه السّلام: «رأيت ربي في أحسن/ [ل٦٧ب] صورة». وهذا تأويل فاسد واحتجاج باطل، لأنّه يخالف النصوص من قوله: ﴿وَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٣]، وقوله[٤]: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[٥]. وإنّما تأويله إنْ ثبت هذا الحديث: وأنا في أحسن صورة، أو تحمل هذه الرواية[٦] على رؤية القلب، لأنّ عامة أكابر الصحابة على أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم لم يرَ ربه بالبصر، وما روي عن ابن عبّاس أنّه رأى ربه ليلة المعراج فهي رواية واهية، لأنّه روي عن ابن عبّاس أنّه قال في

---

(١) ج: فخلا.
(٢) ج: الجميل.
(٣) سورة الشورى ٤٢/ ١١.
(٤) ي: -.
(٥) سورة الإخلاص ١٢/ ٤.
(٦) ج: الرؤية.

ذلك كما قاله عامة كبراء الصحابة.

[في الجليل]

وأمّا اسم اللّه الجليل، فإنّ معناه أنّه ذو الجلال والجلالة والكبرياء والعظمة، وعلى هذا تأول ابن عبّاس قول اللّه عزَّ وجلَّ: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الجَلالِ وَالإِكْرَامِ﴾[1]، أنّه ذو العظمة والكبرياء. وقد روي عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال: «أجِلّوا اللّهَ يغفر لكم»، أي قولوا: يا ذا الجلال والإكرام، وقيل معناه اعتقدوا[2] جلال اللّه، وقيل معناه: أسلموا. والجليل في غير صفة اللّه المُسِنّ، كما روي في الخبر أنّ إبليس جاء في صورة شيخ جليل أي مُسنّ. فيكون معنى الجليل في اسم اللّه القديم، واللّه المستعان.

[في الجبّار]

وأمّا اسم الجبار في اسم اللّه فإنّه يجوز أن يكون معناه أنّه يجبرُ الكسير ويغني الفقير، من قولهم: جبر الكسير يجبر جبراً إذا أصلحه، وجبر الفقير إذا أغناه. ومن جبر الكسير من العباد وأغنى الفقير فإنما يفعل ذلك بتقوية من اللّه عزَّ وجلَّ. ولا[3] يستحق العبد اسم الجبار على هذا المعنى لأنّه للمبالغة، ولا يتصور المبالغة من العباد في هذا المعنى، لأنّ الالتئام لا يكون بصنع العباد، ولا يفعل

(١) سورة الرحمٰن ٥٥/٧٨.
(٢) ج: اعرفوا.
(٣) ج: فلا.

العبد ذلك إلّا بتقوية من اللّه عزَّ وجلَّ. ويجوز أن يكون الجبار بمعنى القهار في قولهم: جبره عليه إذا قهره، وكذلك يقال: أجبره إذا قهره، إلّا أنّ لفظة الإجبار في القهر أكثر، ولفظة الجَبْر في جَبْر الكسير والفقير أكثر. ويقال فيه جبروت وجبرية وجَبُورة وجبُّورة، واللّه عزَّ وجلَّ جبر الخلائق على ما أراد وهو القهّار، ويجوز أن يكون[1] معنى الجبّار في اسم اللّه العالي الشأن، العظيم السلطان.

واعلم أنّ اسم الجبّار في غير اللّه عزَّ وجلَّ اسم الذم. ألا ترى أنّ اللّه تعالى[2] نفى هذا الاسم عن رسول اللّه عليه السّلام كما قال: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾[3] ونفى عيسى هذا الاسم عن نفسه حين تكلم في المهد كما أخبر اللّه عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيّاً﴾[4]، ونفى اللّهُ هذا الاسم عن رسوله يحيى عليه السلام كما قال: ﴿وَلَمْ يَكُنْ جَبَّاراً عَصِيّاً﴾[5]. وروي أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم كان يعظ امرأةً فلم تمل إلى وعظه، فقال صلّى اللّه عليه وسلّم: «دعوها فإنّها جَبّارة» أي متكبرة عن قبول الحق.

وإنّما كان هذا الوصف في غير اللّه وصف ذم، لأنّ اللّه عزَّ وجلَّ خلقه ضعيفاً[6] من ماء مَهين، فالواجب عليه الاجتناب عن

---

(١) ي: -.

(٢) (اسم... تعالى) إ، ل، ي: -.

(٣) سورة قٓ ٥٠/ ٤٥.

(٤) ج: + عنه.

(٥) سورة مريم ١٩/ ٣٢.

(٦) سورة مريم ١٩/ ١٤.

الإعجاب بنفسه، ولئن فضّل اللّه بعضهم على بعض في الاتساع في الحال، علماً أو مالاً أو تمكيناً في الأرض. فالواجب عليه أن يرى ذلك من فضل اللّه لا أن يعجب بنفسه، فإذا أعجب بنفسه واعتقد [٦٨آ] الجبروت والجبرية/ لنفسه فقد سفّه نفسه ونازع اللّه في جبروته فاستحقّ الذم، وباللّه العصمة.

[في الجواد]

وأمّا الجواد، فإنه مأخوذ من الجُود، وهو إفاضة العطاء على غيره، من قولهم: جاد على فلان يجود جوداً، ومنه الفرس الجواد لأنّه يجود بالركض، وجمعه جياد. فاللّه عزَّ وجلَّ جواد لإفاضته العطاء على خلقه. ويجوز أن يكون مأخوذاً من الجَوْد ـ بفتح الجيم[١] ـ وهو المطر الواسع. وذلك يدخل أيضاً في إفاضة العطاء على الخلق. ولئن قدر اللّه على أحد رزقه فليس ذلك بعجز أو بخل، تعالى اللّه عن العجز والبخل علواً كبيراً. ولكن بحكمة[٢] إمّا للاستصلاح كما قال: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الأَرْضِ﴾[٣]، وإمّا لذنب أصابه كما قال عليه السّلام: «إنّ الرجل ليُحرَمُ الرزقَ بالذنب يصيبه»، وإمّا لأنّ النعم والدنيا والآخرة للّه تعالى. ومن كان الشيء له فإنْ شاء أعطى وإن شاء منع. فكان للّه أن يعطي ويمنع، فإن أعطى كان متفضّلاً، وإن منع كان عدلاً لا يسأل

(١) (الجَود. . . الجيم) ج: الجواد.
(٢) ج: لحكمة.
(٣) سورة الشورى ٤٢/ ٢٧.

عما يفعل وهم يُسألون، والله المستعان.

واعلم بأنّ من الأسماء ما[١] أوله حرف الجيم على التقييد، كما
٣ قال: ﴿إنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[٢]، وقال: ﴿جَاعِلِ المَلائِكَةِ
رُسُلاً﴾[٣]، وقال: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾[٤]، وقال: ﴿جَعَلَ
لَكُمُ[٥] الأَرْضَ[٦] فِرَاشاً﴾[٧]. ولكن لم يرد التوقيف به على الإطلاق،
٦ فلا يجوز أن يقال لله: يا جاعل على الإطلاق، لأنّ السبيل في
أسماء الله التوقيف، ولم يرد التوقيف بإطلاقه، ولا[٨] يجوز استعماله
على الإطلاق. ولو ورد به[٩] التوقيف لكان شائعاً، لأنّ الجعل تصيير
٩ الشيء[١٠] إلى حال لم يكن عليها[١١] إمّا من حيث الصورة كما يقال:
جعلتُ الطين خزفاً. وقال عزّ وجلّ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ
مَكِينٍ﴾[١٢]، وإمّا من حيث الصفة والحكم[١٣] كما يقال: جعلتُ

---

(١) ج: + هو.
(٢) سورة البقرة ٢/ ٣٠.
(٣) سورة فاطر ٣٥/ ١.
(٤) سورة الأنعام ٦/ ١.
(٥) إ، ل، ج: -.
(٦) (لكم الأرض) ي: الله.
(٧) سورة البقرة ٢/ ٢٢.
(٨) ج: فلا.
(٩) إ، ل، ي: -.
(١٠) إ، ل، ي: -.
(١١) ج، ي: + من قبل.
(١٢) سورة المؤمنون ٢٣/ ١٣.
(١٣) ج: أو الحكم به.

الثوب أبيض وجعلتُ كلامي شعراً لا نثراً. وقال عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾[١]. قال كثير من السلف: صيرناه أي أنزلناه بلغة العرب[٢]. وقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَجَعَلُوا المَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحمَنِ إِنَاثاً﴾[٣] أي وَصَفوا به وحكموا[٤]. ويقال جعل فلان فلاناً أعلم الناس، أي وصفه به وحكم به. وقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَجَعَلُوا لِلّهِ شُرَكَاءَ الجِنَّ﴾[٥] أي حكموا به.

فعلى هذا يوصف اللّهُ بأنّه صيّر كذا من حال إلى حال، ويكون الجَعْل بمعنى الخلق، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ المَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[٦]، وقال: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾[٧]، واللّه خالق ولكن لم يرد التوقيف بإطلاق اسم الجاعل للّه فلم يجز إطلاقه.

(١) سورة الزخرف ٤٣/ ٣.

(٢) (وقال... العرب) ج: -.

(٣) سورة الزخرف ٤٣/ ١٩.

(٤) ج: + وقال عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾، وقال كثير من السلف: صيرناه أي أنزلناه بلغة العرب.

(٥) سورة الأنعام ٦/ ١٠٠.

(٦) سورة الأنبياء ٢١/ ٣٠.

(٧) سورة الأنعام ٦/ ١.

ذكر ما جاء من أسماء اللّه عزَّ وجلَّ مفتتحاً بحرف الحاء

اعلم أنّ ذلك الحَسيب والحافظ والحَفيظ والحق والحَميد والحكيم والحاكم والحكم والحليم والحَنّان والحيُّ.

[في الحسيب]

أمّا الحسيب: فقيل معناه المقتدر، وقيل إنّه الكافي، وقيل إنّه العالم، وقيل إنّه الحاسب، وهذا أقرب إلى الصواب، لأنّ هذه الوجوه الأخر قد ورد بها التوقيف. فلو حمل معنى الحسيب على بعض هذه الوجوه أو عليها كلها لخلا اسمُ الحَسيب عن الفائدة الجديدة. وإذا حُمل على معنى الحاسب، أفاد فائدة جديدة وهي الحساب. فكان/ [ل٦٨ب] تفسيره بالحاسب أولَى[1]، مع ما جاء اسم الحسيب بمعنى الحساب في القرآن في مواضع منها قوله: ﴿كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً﴾[2] أي حاسباً، واللّه عزَّ وجلَّ يحاسب العباد يوم القيامة كما قال: ﴿ثُمَّ إنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾[3]، وقال: ﴿فَحَاسَبْنَاهَا حِسَاباً شَدِيداً﴾[4]، وقال: ﴿وَاللّهُ[5] سَرِيعُ الحِسَابِ﴾[6]، وقال: ﴿أَسْرَعُ

(١) ي: -.
(٢) سورة الإسراء ١٧/ ١٤.
(٣) سورة الغاشية ٨٨/ ٢٦.
(٤) سورة الطلاق ٦٥/ ٨.
(٥) ي: إنّ اللّه.
(٦) سورة النور ٢٤/ ٣٩.

الحَاسِبِينَ﴾[١]، وقال صلّى اللّه عليه وسلّم: «أُمرتُ أنْ أقاتلَ الناسَ حتى يقولوا لا إله إلّا اللّه، فإذا قالوها عصموا مني دماءَهم وأموالهم إلّا بحقها»، وحسابهم على اللّه. ثم قرأ قوله: ﴿ثُمَّ إنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾. فثبت بدلالة القرآن والخبر أنّ اللّه عزَّ وجلَّ يحاسب عباده يوم القيامة، فصح اعتبار معنى الحساب في اسم اللّه الحَسيب.

ثم اعلم أنّ اللّه عزَّ وجلَّ يحاسب عباده يوم القيامة واحداً واحداً من غير أن يشغله أحد عن أحد. وقد قال بعضهم: إنّ اللّه لا يحاسب عباده يوم القيامة، وقد أنكر هذا القائل النصوص في القرآن التي جاءت في باب الحساب. وقال بعضهم يحاسب[٢] المؤمن دون الكافر، ويدخل الكافر النار بغير حساب؛ وهذا القول لا يقوى، لأنّ النصوص التي جاءت في الحساب لا تفصل بين الكافر والمؤمن.

ثم اعلم أنّ[٣] الحساب إخراج الكمية في الجمع أو في التفرقة، نحو ما يقول واحد وثلاثة وخمسة، فإذا حصر[٤] جملتها على مقدار، فقد أخرج الكمية في الجمع، وإذا قال: واحد اثنان ثلاثة خمسة، فقد أخرج الكمية في التفرقة. ثم إذا حاسب اللّه عزَّ وجلَّ المؤمن فما خرج من سيئاته، فإنْ شاء عفا عنه من غير تعذيب، إمّا بفضله وإمّا بشفاعة شافع، وإمّا أن يعذبه ثم يعفو عنه، وما يخرج له من الحسنات فإنّها يتقبلها منه ويجزيه أحسن الجزاء أضعافاً مضاعفة.

---

(١) سورة الأنعام ٦/ ٦٢.

(٢) في الأصل: بحساب، وهو سهو من الناسخ.

(٣) ج: بان.

(٤) ج: احصر.

ويحاسب الكافر فيعذبه عذاباً أليماً أبد الآبدين. وما كان فعل مما هو حسنة في الإسلام، فإنْ شاء ردّه، وإن شاء جعل عذابه دون عذاب من لم يكن له فعل تلك الحسنة. والحساب الشديد أن لا يكون فيه تجاوز، واليسير أن يكون فيه تجاوز، واللّه المستعان.

[في الحافظ والحفيظ]

وأما اسم الحافظ والحفيظ في أسماء اللّه عزَّ وجلَّ، فاعلم بأنّ اسم الحافظ والحفيظ مأخوذان من الحفظ من حفظ يحفظ حفظاً فهو حافظ وحفيظ. والحفظ جَعْلُ الشيء على ما ينفي عنه الضياع، ومنه حفظ القرآن، وهو جعله على ما ينفي عنه الضياع عن القلب بمدارسته آناءَ ليلِهِ ونهارِه. ومنه حفظ المال وهو جعله على ما ينفي عنه الضياع بإحرازه عن الأيدي الخائنة. فاللّه حافظٌ على هذا المعنى، فإنّه يجعل ما شاء على ما ينفي عنه الضياع كما قال: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾[1] أي بأمر اللّه. ويحفظ السماء بما جعل فيها ما ينفي عنها الضياع بتسليط الشياطين عليها كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَجَعَلْنَاهَا رُجُوماً لِلشَّيَاطِينِ﴾[2]. وله أن يحفظ/ ما شاء [ل٦٩آ] بلا سبب، وفي كل ذلك حكمة بالغة.

[في الحـقّ]

وأمّا اسم الحق للّه عزَّ وجلَّ، فإنّ معناه الثابت الواجب الوجود

(١) سورة الرعد ١٣/ ١١.

(٢) سورة الملك ٦٧/ ٥.

وسائر أسماء اللّه وصفاته على المعنى الذي يقتضيه اسم الحق. واسم الحق من حقّ يحق إذا وجب على التحقيق. قال اللّه تعالى: ﴿وَحَقَّ[1] عَلَيهِمُ الْقَوْلُ﴾[2]، أي وجب[3]، وقال أيضاً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ﴾[4] اي وجبت على التحقيق. والحقة الحق أيضاً، يقال: هذا حقتي أي حقي، والهاء فيه للتحضيض في المبالغة، كما يقال داعية القوم. والحقيقة الحق أيضاً وهي ما يرجع أيضاً إلى[5] حق الأمر ووجوبه. والحقيق الحق أيضاً[6]، يقال بلغت حقيق هذا الأمر أي حقه ويقين شأنه، ويقال حقّت عليه الصلاة والزكاة أي وجبت.

والحق الصدق أيضاً، قال اللّه تعالى: ﴿فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ﴾[7]، تأويله: أنا الحقُ والحقَّ أقول أي الصدق أقول[8]: ﴿لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ﴾[9]. وقال عزَّ وجلَّ: ﴿الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ﴾[10] يعني القيامة. سمّاها حاقّةً لأنّها كائنة واجبة تظهر فيها أحوال الخلق

---

(١) في الأصل: فحقٌ، وهو خطأ.

(٢) سورة فصلت ٤١/ ٢٥.

(٣) ج: + وثبت.

(٤) سورة يونس ١٠/ ٩٦.

(٥) (أيضاً . . . إلى) ج: إليه.

(٦) (الحق أيضاً) ج، ي: أيضاً الحق.

(٧) سورة صٓ ٣٨/ ٨٤.

(٨) (أي . . . اقول) ي: -.

(٩) سورة صٓ ٣٨/ ٨٥.

(١٠) سورة الحاقة ٦٩/ ١ - ٢.

لا محالة من الخير والشرّ، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾[١]. أو لأنّه[٢] يصل إلى كلٍ حقه من ثواب أو عقاب، أو لأنّه يوم الخصام، فتكون الحاقة من الحقاق وهي المخاصمة، يقال حاققته فحققته أي خاصمته فخصمته، ويوم القيامة يوم الخصام، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾[٣].

وقال علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه: إذا بلغت النساء نصّ الحقاق فالعصبة أولى، أي إذا بلغت غاية البلوغ فالعصبة أولى بحفظهن. والحقة الإبل التي دخلت في السنة الرابعة سُميت حقة، لأنّها استحقت الركوب والضرب ضراب الفحل. وهذه الوجوه وأمثالها تنتظم معنى الوجوب والوقوع. فكان الحق والحقة والحقيقة والحقيق[٤] بمعنى واحد، ويقال: حَق[٥] عليَّ أن أفعل كذا وحُق عليَّ. وقال الفرّاء: إذا قُلتَ حَقّ، ثبت عليك، وإذا قلت حُقَّ، ثبت لك، ويقال حَق حذرك ولا يقال حُق حذرك. والاستحقاق الاستيجاب، قال اللّه عزَّ وجلَّ: ﴿فَإِنْ[٦] عُثِرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْماً﴾[٧] أي استوجبا[٨].

(١) سورة الطارق ٨٦/٩.

(٢) (أو لأنّه) ي: ولأنّه.

(٣) سورة الزمر ٣٩/٣١.

(٤) ج: -.

(٥) ي: -.

(٦) ج: -.

(٧) سورة المائدة ٥/١٠٧.

(٨) ج: استوجب.

وإحقاق الحق إظهاره حقاً بالآيات الواضحة، وإبطال الباطل إظهاره باطلاً بالآيات الواضحة، ويقال: أحق الرجل إذا قال حقاً أو ادّعى حقاً.

واعلم أنّه عزّ وجلّ واجب الوجود لنفسه لا لمعنى، لأنّه لو كان واجب الوجود لمعنى لوجب كون ذلك المعنى واجب الوجود لمعنى، إلى ما لا نهاية له تتناهى[1]، وكل قول يؤدي إلى ما لا نهاية له من المعاني[2] باطل، لأنّه إبطال من الأصل.

فإنْ قيل: هلّا جوّز ثم القول بأنّه واجب الوجود لمعنى لا يوصف ذلك المعنى بالوجود ولا بالعدم، قيل له ذلك محال، لأنّ كل مذكور لا بد وأن يكون موجوداً أو معدوماً. وقال سليمان بن جرير: إنّ اللّه واجب الوجود لمعنى، وهذا باطل لما بيّنا.

واعلم أنّ ما أطلق عليه اسم الحق مما سوى اللّه فأضلّه

---

(١) البزدوي، أصول ٢٠، ٣: وهو باق أيضاً، لأنّ القديم يستحيل عدمه، لأنّ القديم واجب الوجود، لأنّه لو جاز عدمه في زمان، جاز عدمه في زمان آخر فيبطل القدم؛ والصابوني، كفاية ٧٠آ: ثم المرجع والمخصص لا بد وأن يكون واجب الوجود لذاته، إذ لو كان جائز الوجود لاحتاج إلى مرجع يوجد وذاك إلى آخر، إلى أن يتسلسل إلى غير نهاية؛ والصابوني، بداية ٣٧، ١٠: ويجب أن يكون المخصص واجب الوجود لا جائز الوجود، لأنّه لو كان جائز الوجود لاحتاج إلى مخصص آخر وذلك لآخر إلى أن يتسلسل أو ينتهي إلى من هو واجب الوجود؛ والنسفي، عمدة ٤، ٩: وحينئذ يلزم انتهاء جميع الممكنات إلى موجود واجب لذاته، وهو المعني بالقديم؛ والنسفي، اعتماد ٢٧، ٥: ويجب أن يكون واجب الوجود إذ لو لم يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود أو ممتنع الوجود واستحل القسمان.

(٢) ج: + فهو.

الواجب والثبوت والجواز، وقد يجوز إطلاق هذا الاسم على ما يتكون في نفسه، وإن كان/ لا يجوز كما قال عليه السّلام: «العين حق [ل٦٩ب] والسحر حق»، سماهما حقاً على معنى تكونهما لا على معنى جوازهما.

[في الحميد]

وأمّا اسم[1] الحميد في أسماء اللّه عزَّ وجلَّ، فاعلم[2] بأنّه من حَمِدَ يحمد حَمْداً فهو حامد والآخر محمود. ثم يجوز أن يكون معنى الحميد المحمود، واللّه عزَّ وجلَّ محمود، كما روي أنّ حسان بن ثابت الأنصاري قال: [من الطويل]

فشقّ له من اسمه ليجلّه ... فذو العرش محمود وهذا محمدُ

مَدَحَ رسول اللّه في هذا الشعر، ورسول اللّه يسمعه ويرضاه.

وعن الحسن البصري قال: إنّ أهل الجنّة إذا دخلوا الجنّة[3] دخلوها واللّه محمود في صدورهم، وكذلك أهل النار، ثم تلا قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا... وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوا رَبَّهُمْ[4]﴾ إلى قوله ﴿وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[5]. فثبت أنّ المحمود من أسماء اللّه عزَّ وجلَّ. وأراد الحسن بما قال أنّ اللّه محمود في صدور أهل الجنّة

(١) ج: + اللّه.
(٢) ج: واعلم.
(٣) (دخلوا الجنة) ي: -.
(٤) ج: -.
(٥) سورة الزمر ٣٩/ ٧١ ـ ٧٥.

على وصف الفضل بما آتاهم من فضله، وهو عزَّ وجلَّ محمود في صدور أهل النار على وصف العدل بما أذاقهم من العذاب بالعدل.

ويجوز أن يكون بمعنى[1] الحامد، فيكون اللّه عزَّ وجلَّ حمد نفسه في الأزل، لأنّ كلام اللّه عزَّ وجلَّ أزلي، والدليل على ذلك ما روي عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قال: «لا أحد أحب إليه المدح من اللّه، ولذلك مدح نفسه فقال: الحمد للّه رب العالمين، ولا أحد أحب إليه العذر من اللّه، ولذلك بعث النبيين والمرسلين، ولا أحد أغير من اللّه، ولذلك حرّم الفواحش». فدلّ هذا الحديث على أنّ اللّه حمد نفسه في الأزل، ودلّ أيضاً على أنّ المدح يدخل في معنى الحَمْد. ألا ترى أنّه قال: مدح نفسه، ثم قال: ولذلك قال الحمد للّه رب العالمين؟

واعلم أنّ الحمد هو الثناء الجميل على جهة التعظيم والتفضيل[2]، وهو الثناء الخالص البالغ، فالخالص الذي لا يشوبه ذم، والبالغ الذي لا يشوبه نقص. ولا يستحق هذا الوصف إلّا اللّه عزَّ وجلَّ، لأنّه هو المنزّه عن النقائص، والدليل على ذلك أنّه عزَّ وجلَّ قرن الحمد بالتسبيح فقال: ﴿وَإِنْ مِن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[3]، وقال: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ﴾[4]، وقال في وصف

(١) ج: لمعنى.

(٢) (التعظيم والتفضيل) ج: التفضيل والتعظيم.

(٣) سورة الإسراء ١٧/ ٤٤.

(٤) سورة طه ٢٠/ ١٣٠، وسورة غافر ٤٠/ ٥٥، وسورة قٓ ٥٠/ ٣٩، وسورة الطور ٥٢/ ٤٨.

الملائكة: ﴿يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾[١]. وقال خبراً عن قيل الملائكة: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[٢]. ولا شك أنّ اللّه تعالى هو المختص باستحقاق التسبيح، فيكون هو المختص باستحقاق الحمد.

وقد يكون الحمد بمعنى الشكر، كما[٣] روي عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنه قال: «إذا قلتَ الحمد للّه[٤] فقد شكرت اللّه فزادك». وعن ابن عبّاس أنّه قال: الحمد للّه كلمة كل شاكر. فثبت أنّ الحمد يتضمّن معنى الشكر، ثم الشكر يكون على نعمة، والحمد يكون على نعمة وعلى غير نعمة، فإنّ الحمد ثناء خالص بالغ للّه عزَّ وجلَّ، ويتضمن الحمد معنى الدعاء، كما روي في الخبر عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قال: «أفضل الدعاء الحمد للّه»، واللّه المستعان.

[في الحكيم]

وأمّا اسم[٥] الحكيم في أسماء اللّه/ عزَّ وجلَّ، فاعلم[٦] بأنّ [ل ٧٠آ] اسم الحكيم مأخوذ من الحكمة، وقد اختلفت عبارات الناس في معناه وفي معنى الحكمة، فقال بعضهم: إنّ معنى الحكيم في اسم اللّه

(١) سورة الزمر ٣٩/ ٧٥.

(٢) سورة البقرة ٢/ ٣٠.

(٣) ج: لما.

(٤) ج: + رب العالمين.

(٥) ج: + واللّه.

(٦) ج: واعلم.

المتقن لخلق[1] الأشياء، وقال هذا القائل إنّ تأويل قوله: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الحَكِيمِ﴾[2]، أنّه المحكِم ـ بكسر الكاف ـ أي الذي يُحكِم العلمَ والعمل. وقال بعضهم: الصواب هو المُحكَم ـ بفتح الكاف ـ كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾[3] أي أحكمت عن الباطل، وهذا المعنى الذي ذكروا يرجع إلى الحكمة العملية، ويتضمن معنى الحكمة العلمية، لأنّ إتقان الصنعة لا يكون إلّا عن علم.

وقال ابن الأعرابي من أئمة اللغة: الحكيم المنتبه المتيقظ العالم، وهذا القول الذي قال يستقيم في حق المخلوقات[4]. فأما في حق اللّه فلا يستقيم وصف الانتباه والتيقظ[5] فيه، ويستقيم وصفه بالعلم. فقال[6] بعضهم: الحكمة اجتماع العَمل والعِلْم[7]. وقال بعضهم[8]: اجتماع العِلْم والحِلْم. وقال بعضهم: الحكمة إحكامُ الأمور؛ وقال بعضُهم: الحكمة العِلْم والعقل.

وذكر الإسكندر في كتبه أنّ الحكمة العلم بأوائل[9] الأشياء وأواخرها. ثم قيل: هذا الذي قال الاسكندر حكمة علمية، فأمّا

(١) إ: لحق؛ ج: بخلق.
(٢) سورة لقمان ٣١/٢.
(٣) سورة هود ١١/١.
(٤) ج: المخلوق.
(٥) إ: اليقظة.
(٦) ج: وقال.
(٧) (العمل والعلم) ج: العلم والعمل.
(٨) ج: + الحكمة.
(٩) ج: تأويل.

العملية، فإنّ الحكمة الإتقان المانع عن الفساد. وللفلاسفة تفصيل في باب العِلْم والحكمة ظاهره مؤنق وباطنه لا طائل تحته[١]. وقال ابن عبّاس في تأويل قوله عزّ وجلّ: ﴿يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾[٢]: إنّها علم القرآن. وقال عبد الرحمن بن زيد: إنّها علم الدين. وقال إبراهيم النخعي: إنّها الفهم. وقال بعضهم: إنّها النبوة، وكل[٣] واحد منهم قد قال في معنى الحكمة ما أدّى إليه اجتهاده، فلم يذكر أحد منهم أصل الحكمة في العربية.

فنقول: أصل الحكمة المنع عن الفساد، يقال حكمته وحكّمته[٤] إذا منعه عن الفساد، ومنه حَكَمَةُ اللّجام، لأنّها تمنع الدابة عن الذهاب إلى غير جهة القصد. وقال أهل اللّغة: الحكمة ما يمنع عن الجَور والجهل، والمنع عن الفساد لا يكون إلّا عن علم. فكان حاصل معنى الحكمة العلم المخصوص[٥] وهو العلم الذي يلازم العالم بذلك العلم العدل فيما علم على إحكام. فيكون هذا العلم كالمانع له عن الفساد. وهذا القول يستجمع هذه الأقوال التي ذكرنا في معنى الحكمة. فعلى هذا كان اللّه عالماً وله علم أزلي لا جهل معه، وعادل لا جور معه. ولا يجوز أن يقال إنّ علم اللّه يمنعه عن

(١) ج: له.
(٢) سورة البقرة ٢/٢٦٩.
(٣) ج: فكل.
(٤) ج: + وأحكمته.
(٥) ج: المخصص.

الجهل، وعدله يمنعه عن الجَور، لأنّه يستحيل أن يقع على اللّه المنعُ من جهة نفسه ومن[1] جهة غيره، لأنّ المنع جبر، ويستحيل أن يكون اللّه مجبورَ نفسه أو مجبورَ غيره.

ويقال حَكُمَ يَحْكُمُ إذا صار حكيماً، واللّه لا يوصف بهذا لأنّه حكيم لم يزل ولا يزال، واللّه المستعان.

[في الحاكم]

وأمّا اسم اللّه الحاكم، فاعلم بأنّ الحاكم في العربية من حَكَم يحكُم حكماً فهو حاكم إذ الحكمُ المنعُ عن الفساد، وقيل الحكم فصل الأمر بالعدل. ولا شك أنّ فصل الأمر بالقول[2] منع عن الفساد. فعلى هذا كان اللّه حاكماً، لأنّه يفصل بين/ [ل٧٠ب] الحق والباطل، ويمنع عن الفساد، وهو الفاصل أيضاً بين المختلفين في إثبات الجزاء من ثواب أو عقاب. والحكم أيضاً تعديل الشيء بالإحكام، فعلى هذا كان اللّهُ حاكماً لأنّه عزَّ وجلَّ يعدّل الأشياء بإحكام. قال اللّه عزَّ وجلَّ: ﴿خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فعَدَلَكَ﴾[3]، بتشديد الدال وتخفيفها. قال[4]: ﴿الَّذي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾[5].

---

(١) ج: أو من.

(٢) ج: بالعدل.

(٣) سورة الانفطار ٨٢/ ٧.

(٤) ج: وقال.

(٥) سورة السجدة ٣٢/ ٧.

ويجوز إطلاق اسم الحاكم على غير اللّه كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ[١] خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾[٢]، وقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ﴾[٣].

[في الحَكَم]

وأمّا الحَكَم في اسم[٤] اللّه، فهو في معنى الحاكم من الوجوه التي بينا، ويجوز إطلاق اسم الحكم على غير اللّه كما قال: ﴿فَابْعَثُوا[٥] حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا﴾[٦]. وقال بعضهم: لا يجوز إطلاق اسم الحكم على غير اللّه، وظاهر القرآن على خلاف ما قالوا. والحكَم في غير اللّه يسمّى أيضاً محكّماً لأنّه إنّما يصير حكماً بالتحكيم، فأمّا اللّه عزَّ وجلَّ فإنّه حاكم وحكم غير محكم كما أنّه عالم غير معلّم. وقد روي في الحديث اسم المحكم في المحكم على نفسه، كما قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «إنّ في الجنة قصوراً لا يسكنها إلّا نبي أو صدّيق أو محكم في نفسه»، قيل[٧] في تفسيره إنّه[٨]

(١) ج: جعلنا.
(٢) سورة ص ٣٨/ ٢٦.
(٣) سورة النساء ٤/ ١٠٥.
(٤) ج: أسماء.
(٥) ج: -.
(٦) سورة النساء ٤/ ٣٥.
(٧) ج: وقيل.
(٨) ج: إن.

الرجل الذي يخيَّر بين أن يكفر وبين أن يقتل، فيختار القتل على الكفر فيقتل، والله المستعان.

[في الحليم]

وأمّا اسم الله[1] الحليم، فاعلم بأنّه مأخوذ من الحلم من قوله[2]: حلم يحلم حِلماً فهو حليم. ومعنى الحليم الذي لا يعجل بالعقوبة وإنْ قدر عليها ويمهل. يقال حلمت عنه أحلم حلماً، إذا لم أعجل العقوبة. فعلى هذا كان الله حليماً على معنى أنّه لا يعجل بعقوبة من استحق العقوبة، مع القدرة على العقوبة ويمهل العاصي. وقيل في معنى حلم الله أنّه لا يستخفّه عصيان العصاة ولا يستفزّه الغضب عليهم، لكنّه[3] جعل لكل شيءٍ مقدار فهو منتهٍ إليه.

والحكمة في إمهال العاصي إمّا للاستصلاح لأن يتوب، وإمّا للاستدراج وهو[4] إدرار النعمة عليه مع إصراره على المعصية حتى إذا بطر أهلكه، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ﴾[5]، وقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا...﴾ الآية[6][7]. وإما ليخرج من صلبه ذرية صالحة، ولا

(١) ج: -.
(٢) إ، ل، ي: قوله.
(٣) ج: لكن.
(٤) ج: -.
(٥) سورة الأعراف ٧/ ١٨٢.
(٦) ج: -.
(٧) سورة القصص ٢٨/ ٥٨.

يجب على اللّه إمهال العاصي، ولا يجوز أن يجب على اللّه شيء على ما ذكرنا فيما تقدم.

وقالت القدرية: يجب على اللّه إمهال العاصي لما عسى أن يتوب، وقد ادّعت القدرية وجوب حفظ الصلاح والأصلح على اللّه عزَّ وجلَّ للعباد، وهو باطل لما بيّنا.

واعلم أنّ إيمان القدرية باسم اللّه الحليم غير صحيح، لأنّه لا يصح على قضية قولهم حلم اللّه عن الصغائر، لأنّها مغفورة عندهم إذا اجتنبت الكبائر، ولا يصحّ الحلم عن الكبائر، لأنّه على مذهبهم يجب على اللّه إمهال العاصي، ومن فعل ما هو واجب عليه لا يستحق وصف الحلم، وإنّما يستحق وصف الحلم إذا فعل ما لا يجب عليه. وإنّما يصح الإيمان باسم اللّه الحليم من أهل الحق، لأنّهم لم يوجبوا على اللّه شيئاً، واعتقدوا أنّ ما يفعل اللّه تعالى فهو إمّا فضل/ وإمّا عدل، واللّه المستعان. [ل٧١آ]

واعلم بأنّه يجوز إطلاق اسم الحليم على غير اللّه إذا وُجد منه الحِلْم، كما قال تعالى في وصف خليله إبراهيم صلوات اللّه عليه: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُّنِيبٌ﴾[1]. وقال تعالى: إنّ إبراهيم حليم لأوّاه[2]. وقال تعالى في وصف رسوله محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[3]، والخُلُق العظيم الذي كان عليه هو

(١) سورة هود ١١/ ٧٥.

(٢) (حليم لأواه) ج، ي: ﴿لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ سورة التوبة ٩/ ١١٤.

(٣) سورة القلم ٦٨/ ٤.

الصبر على الحق مع سعة الصدر في احتمال أذى الأعداء، مع دعوتهم إلى الحق. فيدخل في هذا الحلم والرفق والمداراة وجميع مكارم الأخلاق.

واعلم أنّ الحلم إنّما يحسن إذا كان على مقتضى الحكمة، بدليل ما روي أنّ النابغة الجعدي رضي اللّه عنه أنشد لرسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قصيدته التي قال فيها: [من الطويل]

تبعتُ رسول اللّه إذ جاء بالهُدَى   ويتلو كتاباً كالمَجرّة نَيّرا
علَونا السماءَ عِفّةً وتَكرُّماً   وإنّا لنرجو[1] فوق ذلك مظهرا

فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: إلى أين يا أبا ليلى؟ فقال: إلى الجنّة. فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: أجل إنْ شَاءَ اللّه. ثم قال النابغة: [من الطويل]

ولا خيرَ في حِلْمٍ إذا لم يكن له   بوادرُ تحمي صَفْوَهُ إن يكَدّرا
ولا خير في جَهلٍ إذا لم يكن له   حليمٌ إذا ما أوْرَدَ الأمر أصدرا

وفي بعض الألفاظ قال[2]: علونا السماء مجدنا وجُدودنا. فلما فرغ من شعره، قال عليه السّلام: صدقت لا يفضض اللّهُ فاك[3]، فقد استحسن رسول اللّه ما قال النابغة، فدلّ أنّ الحلم إنّما يحسن إذا كان على مقتضى الحكمة.

(١) في جميع الأصول: لنرجوا.
(٢) إ: -.
(٣) ج: به.

والبوادر جمع بادرة، والبادرة كلمة تكون في حالة الغضب يُقمَع بها السفيه، يريد أنّه[1] إذا لم تكن له هذه الكلمة استذلّ، ويجب عليه الإنكار عليه[2] أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر. والذي قال تعالى: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ﴾[3]، مع وجوب الإنكار عليهم بما يردعهم عن جهلهم، لأنّ هذا كان في حال اليأس من فَلاحهم، فيعْمل في الإعراض عنهم على طريق الاستخفاف بهم، صيانة للنفس عن مقابلتهم على سفههم، وباللّه القوّة.

[في الحَنَّان]

وأمّا اسم الحَنّان في أسماء[4] اللّه تعالى، فإنّه بتشديد النون على قول عامة أهل العربية، ومعناه الرحيم، والحنان ـ بتخفيف النون[5] ـ كما قال: ﴿وَحَنَاناً مِن لَدُنَّا﴾[6]، أي رحمة من عندنا. وقال أبو الهيثم الرازي من أهل العربية. إنّ الحَنان بتخفيف النون، وأنكر عليه عامة أهل العربية، فكان الصواب ما عليه عامتهم، واللّه أعلم.

(١) ج: قال.
(٢) ج: -.
(٣) سورة الأعراف ١٩٩/٧.
(٤) في الأصل: اسم.
(٥) ج: + صفة.
(٦) سورة مريم ١٣/١٩.

[في الحَيّ]

وأمّا اسم الحي، فاعلم بأنّه(١) من حَيِيَ يَحْيَا حياة فهو حيٌّ. والحياة البقاء، والحيّ الباقي، بدليل قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ﴾(٢) أي يستبقونهنّ. فاللّه تعالى حيّ على معنى أنّه باق، وله البقاء الأزلي لم يزل ولا يزال باقياً. وكل باق سواه، فإنّه باقٍ بإبقاء اللّه تعالى(٣).

وقد قيل: إنّ الحيّ في الأصل حيوٌ، فجعلت الواو ياءً، وأدغمت الياء/ [ل٧١ب] في الياء فصار حياً. وهذا الذي قالوه يستقيم في الحي المحدَث، فأمّا اللّه تعالى فلا(٤) يستقيم هذا في حقه، لأنّه حيّ أزلي، ولا يستقيم الحذف والإدغام في الأزل. فكان اسم الحيّ للّه بلا علّة، وفي الحياة واسم الحي كلام كثير في الأصول قد ذكرناه فيما تقدم، واللّه المستعان.

---

(١) ج: أنه.

(٢) سورة البقرة ٢/ ٤٩؛ وسورة الأعراف ٧/ ١٤١؛ وسورة إبراهيم ١٤/ ٦.

(٣) النسفي، تمهيد ١٥٤، ٥: واللّه تعالى حي وله حياة أزليّة ليست بحادثة ولا عرض ولا مستحيل البقاء؛ والنسفي، اعتماد ٥٥، ٨: وحياته تعالى أزلية ليست بحادث ولا مستحيل البقاء.

(٤) ج: ولا.

ذكر ما جاء من أسماء اللّه مفتتحاً بحرف الخاء المعجمة

فاعلم بأنّ ذلك الخَبير والخافض والخالق والخَلّاق.

[في الخبير]

أمّا الخبير فإنّه مأخوذ من الخَبر، من قولهم خبُر يخبُر خُبْراً فهو خبير، إذا علم بالشيء على حقيقته. فاللّه خبير على معنى أنّه عالم وله العلم المخصوص، وهو العلم الذي يعجز من سواه عنه. فإنّه يعلم ما يكون وما لا يكون، ويعلم أنّ ما لا يكون لو كان كيف يكون، ويعلم أنّ ما يكون كيف يكون قبل أن يكون[1]، ويعلم كُنْهَ الأوصاف والأعيان.

---

(١) السمرقندي، جمل ١٨، ٥: وعلى ذلك لما علم الأشياء قبل كونها في أوقاتها لم يجز أن يكون غير مريد تكوينها على ما علم؛ والبزدوي، أصول ٣٩، ١٠: فنقول: إنّما كان عالماً في الأحوال أجمع لأنّ له علماً في الأحوال أجمع؛ والنسفي، تبصرة ١٩٦، ٥: قال كل من أثبت الصانع إنّه كان عالِماً بذاته وبصفاته وبما وراء ذلك مما يكون، وإن كان العالم معدوماً بعد؛ والنسفي، بحر ١٥٠، ٤: فإنّه عالم في الأزل بجميع المعلومات، سميع بجميع المسموعات، بصير بجميع المبصرات، وإن لم تكن المسموعات والمبصرات والمعلومات موجودة في الأزل؛ والنسفي، تمهيد ١٥٤، ٥: واللّه تعالى عالم وله علم هو أزلي شامل على المعلومات أجمع، وليس بعرض ولا مستحيل البقاء؛ والنسفي، عقائد ٢، ٤: ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء؛ والنسفي، اعتماد ٥٥، ٦: وعلمه تعالى أزلي واجب الوجود، شامل على المعلومات أجمع، ليس بعرض ولا مستحيل البقاء.

وأمّا الخبير في غير صفات اللّه، فإنّه العالم بالبحث وسُمّي الأكّار خابراً لأنّه يبحث في الأرض.

[في الخافض]

وأمّا اسم الخافض في اسم اللّه، فاعلم[1] بأنّه مأخوذ من خَفِضَ يخفض خفضاً فهو خافض، والخفض إنزال الشيء من العلوّ إلى السفل، فاللّه على هذا المعنى خافض لأنّه يخفض أقدار الأشياء ويرفعها. ويذكر اسم الخافض في أسماء اللّه مع اسم الرافع، وقد سمَّى اللّهُ تعالى القيامة رافعة لأنّها ترفع أقواماً بالطاعة وتخفض أقواماً بالمعصية. والخافض والرافع هو اللّه. لكن وصف القيامة بهما لأنّ ذلك يكون في ذلك اليوم.

والذي جاء في الحديث: «إنّ اللّه يخفض القسط ويرفعه». فإن قيل: معناه أنّه[2] يخفض أهل الجَور ويرفع أهل العدل. ومنهم من أضمر حرف الباء في ذلك فقال: معناه[3] يرفع بالعدل أقواماً ويخفض أقواماً بجورهم. وقيل: معناه ينقص العدل بظهور أهل الجور وعملهم بالجور، ويرفع العدل بظهور أهل العدل وعملهم بالعدل.

[في الخالق]

وأمّا اسم الخالق، فاعلم بأنّه مأخوذ من خلَق يخلُق خَلْقاً فهو

(١) (الخافض... فاعلم) ج: اسم الخافض واعلم.
(٢) ج: -.
(٣) ج: + أن.

خالق والآخر مخلوق. ومعنى الخَلْق في صفات اللّه تعالى إيجاد المعدوم[(١)]، ومنه قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾[(٢)] وقوله: ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾[(٣)]. فاللّه تعالى هو المختص بإيجاد المعدوم. ويكون معنى الخَلْق في[(٤)] التقدير على ترتيب مخصوص[(٥)] أيضاً من قولهم: خلقت الأديم ثم فريته أي قدرته، ثم قطعته على ذلك المقدار. ومنه قوله عزَّ وجلَّ في وصف عيسى صلوات اللّه عليه: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ﴾[(٦)] أي تقدر[(٧)]. ومنه قوله: ﴿خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[(٨)]. أي قدّر صورته ثم أوجده. وعلى هذا قوله: ﴿أَحْسَنُ الخَالِقِينَ﴾[(٩)] أي المقدِّرين. ومنه

---

(١) البزدوي، أصول ١٤، ٩: قال عامة أهل القبلة وعامة أهل الأديان: إنّ العالم مُحدَث، أحدثه اللّه تعالى لا عن أصل؛ والنسفي، تبصرة ٦٥٥، ١٢: ونحن نقول: إنّ اللّه تعالى خلق العالم وجعل ما ليس بسواد ولا بياض ولا جوهر ولا عرَض ولا موجود سواداً وبياضاً وجوهراً وعرضاً وموجوداً؛ والنسفي، اعتماد ٧١، ٤: اعلم أنّ التكوين والتخليق والخلق والإيجاد والإحداث والاختراع أسماء مترادفة يراد بكلها معنى واحد، وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود.

(٢) سورة غافر ٤٠/ ٦٧.

(٣) سورة الطلاق ٦٥/ ١٢.

(٤) ج: -.

(٥) (على... مخصوص) ج: -.

(٦) سورة المائدة ٥/ ١١٠.

(٧) ج: تقدره.

(٨) سورة آل عمران ٣/ ٥٩.

(٩) سورة المؤمنون ٢٣/ ١٤.

قوله[١]: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً﴾[٢] أي تقدّرون الكذب تقدير الصدق وتخرجونه على صورة الصدق. والذي قال تعالى: ﴿لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّهِ﴾[٣] فإنّه قال بعضهم: لا تبديل[٤] لدين اللّه، وقيل: لا تبديل لما [٧٢آ] أوجده اللّه وقدّره، أي لا يمكن أحد[٥] تغيير ذلك عما أوجده/ اللّه وقدره، حتى أنّ مَن خلقه اللّه للسعادة أو للشقاوة لا يقدر أحد على تبديل ذلك[٦]، واللّه المستعان.

وقالت القدرية: إنّ الإنسان يقدر على أن يجعل نفسه على خلاف ما قدره اللّه[٧] تعالى. وزعم قوم من القدرية أنّ اللّه تعالى قد يخلق عرضاً في جسم فيكون باقياً فيه، ويحدث الإنسان في الجسم الذي خلق فيه ذلك العرض الأول فيبطل وجود الأول بوجود الثاني. وهذا القول باطل من وجهين، أحدهما من جهة القول ببقاء العرض،

---

(١) ي: -.

(٢) سورة العنكبوت ٢٩/ ١٧.

(٣) سورة الروم ٣٠/ ٣٠.

(٤) (لخلق... تبديل) ج: -.

(٥) ج: أحداً.

(٦) البزدوي، أصول ١٧٢، ١٩: قال أهل السنّة والجماعة: إنّ الشقي يصير سعيداً والسعيد شقيّاً؛ والنسفي، بحر ٨٠، ٤: قلنا: مَن كان سابقاً في علم اللّه أنّه شقي أو سعيد، فإنّه لا يتغير ولا يتبدل علمه، ولكن يجوز أن يكون اسمه مكتوباً في اللوح المحفوظ من الأشقياء أو من السعداء ثم يحوّل ذلك فيكتب من الأشقياء أو من السعداء؛ والنسفي، عقائد ٣، ١٨: والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد، والتغيّر يكون على السعادة والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء.

(٧) ج: -.

والآخر من جهة إثبات القدرة للعبد بالإيجاد. وفي ذلك قول بتبديل خلق اللّه، واللّه يقول: ﴿لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّهِ﴾، وفيه إنكار قوله عزَّ وجلَّ: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللّهُ خَلَاقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الوَاحِدُ القَهَّارُ﴾(١).

ولا يجوز إطلاق اسم الخالق على شيء دون اللّه، بدلالة قوله: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّهِ﴾(٢). ويجوز أن يضاف فعل الخلق إلى غير اللّه على صيغة الماضي، أو على صيغة المستقبل كما يقال: خلقت الأديب وهو يخلق الإفك.

واعلم أنّ الدهرية والملحدة أنكرت أن يكون للعالم خالق، وقالوا بقدم العالم. فلا يفيد الكلام معهم في إثبات هذا الاسم، وإنّما نتكلم معهم في إثبات حدث العالم وإثبات محدثه. وقد ذكرنا ذلك فيما تقدم.

وأقرت الثنوية والمجوس بأنّ للعالم خالقاً، ولكن الثنوية ادّعت خالقين، خالقاً يخلق الخير وخالقاً يخلق الشر. وادّعت المجوس إلٰهية النور والظلام، وأضافوا خلق الخير إلى النور، وخلق الشر إلى الظلام. وقد ذكرنا بطلان القولين فيما تقدم.

وفرقة أخرى أصحاب الطبائع أضافوا حدوث الحوادث إلى الطبائع، وسموها فاعلة. وقد ذكرنا بطلان ذلك فيما تقدم.

---

(١) سورة الرعد ١٣/ ١٦.

(٢) سورة فاطر ٣٥/ ٣.

وفرقة أخرى أصحاب أحمد بن خابط قال هو وأصحابه: إنّ للعالم خالقين خالق قديمٌ وهو اللّه، وخالق محدث وهو المسيح عيسى ابن مريم. وقالوا: إنّ المسيح هو الذي يتولى محاسبة الخلق يوم القيامة، وإنّ الذي قال عزَّ وجلَّ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ[1] إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الغَمَامِ﴾[2] أنّه المسيح ابن مريم. وأنّ الذي قال: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ والْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾[3] أنّه المسيح ابن مريم، وإنّ المسيح هو الذي خلق آدم. فكيف خلق الابن أباه وهو بعد لم يُخلَق[4]؟ وقالوا أيضاً: إنّ الذي قال رسول اللّه عليه السّلام: «إنّ اللّه خلق آدم على صورته» أنّه على صورة المسيح ابن مريم. فهذه كلها جهلات ودعوى بلا دليل، وإنكار لقول اللّه تعالى: ﴿أَمْ[5] جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الوَاحِدُ القَهَّارُ[6]﴾[7].

وجمهور القدرية على أنّ كل فاعل خالق فعل نفسه. فزادُوا في الضلال على ضلالة الثنوية والمجوس، حيث ادعى المجوس والثنوية

---

(١) (هَلْ يَنْظُرُونَ) ج: -.

(٢) سورة البقرة ٢/ ٢١٠؛ (والملك... صفا) ج: -.

(٣) سورة الفجر ٨٩/ ٢٢.

(٤) (بعد... يخلق) ج: لم يوجد.

(٥) إ، ل، ي: -.

(٦) (وهو... القهار) ج: -.

(٧) سورة الرعد ١٣/ ١٦.

خالقَين والقدرية ادّعت خالقين، فنعوذ بالله من الضلال[١]، والله المستعان.

وقالت الأشعرية: /إنّ الله لم يزل غير خالق ولا رازق ولا [ل٧٢ب] فاعل حتى خَلَقَ وَرَزَقَ وَفَعَلَ. وقسّموا صفات الله قسمين فقالوا: صفة[٢] ذات وصفة[٣] فعل. وقالوا: إنّ الاسم الذي هو مشتق من الفعل ليس بأزلي. والذي دعاهم إلى هذا القول زَعْمهم أنّهم لو قالوا بأزلية الفعل لله والخلق والرزق، لزمهم القول بقدم المفعول والمخلوق والمرزوق، إذ[٤] لا يتصور فعل إلّا بمفعول، ولا تخليق[٥] إلّا وهناك مخلوق.

وقالوا أيضاً: إنّ التكوين والمكون واحد، والتخليق والمخلوق واحد، وهذا القول[٦] الذي قالوا[٧] خطأ ظاهر، لأنّ الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشيءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٨]. أخبر عن تكوينه بقوله كن، وأخبر عن المكون كما قال:[٩] ﴿فَيَكُونُ﴾.

---

(١) ج: الضلالة.
(٢) ج: صفات.
(٣) ج: وصفات.
(٤) ج: لأنّه.
(٥) ي: يخلق.
(٦) ج: -.
(٧) ج: قالوه.
(٨) سورة النحل ١٦/ ٤٠
(٩) (كما قال) ج: بقوله.

فدلّ ذلك على أنّ التكوين غير المكون[١]. ويدل عليه أيضاً أنّه قال: ﴿قَوْلُنا لِشَيْءٍ﴾. أخبر عن وقوع قوله على الشيء، ولا شك أنّ هذا[٢] القول غير الذي وقع عليه القول. ويدل عليه أيضاً أنّ التكوين لو كان هو المكون لم يكن بد من أن يكون لذلك التكوين تكوين آخر. إذ لا مكوَّن إلّا بمكوِّن، ويحتاج ذلك التكوين إلى تكوين آخر، إلى ما لا نهاية له. والقول بما[٣] يؤدي إلى ما لا نهاية له من المعاني باطل، لأنّ فيه إبطالاً[٤] من الأصل، فيبقى التكوين[٥] حينئذ بلا مكوِّن، وهذا محال.

وتقسيم صفات اللّه تعالى قسمين خطأ، لأنّ الفعل صفة الذات. ونحن وإن قلنا: صفة الذات وصفة الفعل، فإنّما نعني بصفة الفعل

---

(١) الماتريدي، توحيد ٧٥، ٨: فإنْ قيل في التكوين ولا مكوّن إثبات العجز، قيل إنّما يكون ذلك لو كان التكوين ليكون لوقت فلم يكن؛ والسمرقندي، جمل ١٨، ٣: لم يجز أن يكون التكوين هو المكون؛ والبزدوي، أصول ٦٩، ٤: قال أهل السنة والجماعة: إنّ التكوين والإيجاد صفة اللّه تعالى غير حادث... والمكون والموجود غير التكوين؛ والنسفي، تمهيد ١٩١، ٢: وقول أكثر المعتزلة وجميع النجّارية والأشعرية إنّ التكوين والمكون واحد قول محال؛ والنسفي، عقائد ٢، ١٠: والتكوين صفة للّه تعالى أزلية... وهو غير المكون؛ والصابوني، كفاية ١١٥؛ فثبت بما قلنا أنّ التكوين قديم قائم بذات اللّه تعالى، والمكون حادث بتكوينه وإحداثه؛ والنسفي، عمدة ٩، ١٧: التكوين غير المكون وهو صفة أزلية قائمة بذاته؛ والنسفي، اعتماد ٧١، ٦: فيكون التكوين غير المكون.

(٢) ج: –.

(٣) ي: + لا.

(٤) ج: إبطال.

(٥) ج: تكون.

صفة هي فعل، ولا نعني شيئاً آخر. فإذاً لا فرق بين صفة الذات وصفة الفعل[1]. ولا يلزم على هذا قدم المفعول والمخلوق لأنّ اللّه
٣ عزَّ وجلَّ قال في الأزل: ليكن كل ما يكون في وقته، ولم ينعدم قوله لأنّه قائل لم يزل ولا يزال بلا كيفية[2]. حتى إذا كان كائن في وقته كان بناء على قوله ليكن. وهذا لأنّه لا يصح خطاب الموجود بقوله:
٦ كن موجوداً، لأنّ الموجود لا يوجد ثانياً[3]. ولا يصح خطاب

(١) الماتريدي، توحيد ٨١، ١: فثبت أنّ صفته التي هي فعل هي صفة ذاته؛ والنسفي، بحر ٩٠، ٣: فنقول أسماء الصفات على وجهين صفات الذات وصفات الفعل؛ والصابوني، كفاية ٩١ب: ثم اعلم بأنّ صفات اللّه تعالى كلها قديمة قائمة بذاته، وكلها صفات ذاتية؛ والصابوني، بداية ٦٧، ٢: قال أصحابنا: جميع الصفات قديمة قائمة بذات اللّه.

(٢) الماتريدي، توحيد ٨٨، ٧: وقد وُجد الاتفاق على أنّه متكلم، وأن له كلاماً في الحقيقة؛ والبزدوي، أصول ٥٣، ٩: قال أهل السنّة والجماعة: إنّ اللّه تعالى متكلم بالكلام وهو قديم بكلامه؛ والنسفي، تبصرة ٢٥٩، ٥: واللّه متكلم بها آمر ناه مخبر؛ والنسفي، تمهيد ١٧٤، ٤: ثم إنّ اللّه تعالى متكلم بكلام واحد؛ والنسفي، عقائد ٢، ٦: وهو جل جلاله متكلم بكلام واحد؛ والصابوني، كفاية ٩٨ب: قال أهل الحق نصرهم اللّه: إنّ اللّه تعالى متكلم بكلام قديم أزلي باق أبدي؛ والصابوني، بداية ٦٠، ٢: قال أهل الحق: إنّ اللّه تعالى متكلم بكلام واحد أزلي قائم بذاته؛ والنسفي، عمدة ٧، ١٤: صانع العالم متكلم بكلام واحد أزلي قائم بذاته؛ والنسفي اعتماد ٦٢، ٣: صانع العالم متكلم بكلام واحد أزلي، وهو صفة قائمة بذاته.

(٣) البزدوي: أصول ١٦، ٢٠: فنقول: إن خلق الشيء من الشيء تغير ذلك الشيء، وهو تبدبل الأوصاف. . . ١٧، ١: لأنّ تغير الشيء الواحد مستحيل، ولأنّ التغير إلى أن يصير الواحد أشياء مستحيل؛ والنسفي، تبصرة ٧٩، ٢: وإيجاد الموجود مستحيل.

المعدوم بقوله: كن موجوداً[١] لأنّ المعدوم ليس بشيء[٢] فيخاطب، ولا يجوز أن يحدث لله[٣] فعل ولا قول، لأنّ ذات الباري متعال عن الحوادث. فوجب القول بأنّه عزّ وجلّ قال في الأزل: ليكن[٤] ما يكون في وقته، ولا يلزم قدم المفعول والمخلوق والمكون. وكان قوله: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ عبارةً عن سرعة الإيجاد بلا كُلفة[٥]، وبالله التوفيق.

وزعمت المشبّهة من الكرّامية أنّ الله تعالى خالق لم يزل على معنى القدرة على الخلق، ثم أنّه يحدث في ذاته قدرة الخلق فيخلق الخلق[٦]. وهذا باطل، لأنّ القادر على الفعل لا يسمى فاعلاً على التحقيق بل على المجاز، وكلامنا وقع في تحقيق هذا الاسم. والذي ادّعوا من إحداث قدرة وإحداث فعل فباطل[٧]، لأنّ أوصافه أوصافُ الإلٰهية على الكمال، فلا يجوز تعرّي ذاته عن أوصاف الكمال.

---

(١) (لأن... موجوداً) ي: -.

(٢) الماتريدي، توحيد ١٣٥، ٧: فعليهم في ذلك تحقيق الأشياء في الأزل، لكنها معدومة ثم وجدت من بعد، وفي تقديمها نفي التوحيد؛ والسمرقندي، جمل ١٢، ١٢؛ المعدوم لا شيء؛ والبزدوي، أصول ٢١٤، ٢: قال أهل السنّة والجماعة: المعدوم ليس بشيء ولا هو عرض ولا جوهر ولا جسم؛ والنسفي، اعتماد ٤، ٩٩؛ المعدوم ليس بمرئي كما أنّه ليس بشيء.

(٣) ي: الله.

(٤) ج: + كل.

(٥) البزدوي، أصول ٥٨، ١٥: وقولهم إنّ هذه عبارة عن سرعة الإيجاد بلى ولكن بالكلام؛ والنسفي، تبصرة ٣١٧، ٤: غير أنّ أصحابنا يقولون إنّ قوله كن عبارة عن سرعة الإيجاد من غير تعذر.

(٦) (فيخلق الخلق) ج: -.

(٧) ج: باطل

ولا شك أنّه لو أحدث شيئاً في ذاته لأحدث مقتضى الإلٰهية، فيكون الذات في الأزل متعرياً عن ذلك الوصف، فيتمكن النقصان/ في [ل٧٣آ] أوصاف الإلٰهية في الأزل[١].

واعلم أنّه لا يجوز أن يقال: إنّ اللّه تعالى خلق الخلق في الأزل، ورزق في الأزل، وفعل في الأزل، لأنّ ذلك يقتضي قدم المخلوق والمفعول والمرزوق. بل يطلق القول بأنّه خالق لم يزل وفاعل لم يزل ورازق لم يزل على المعنى الذي ذكرنا[٢].

واعلم أنّ اسم الخلّاق للّه بمعنى الخالق، لكن الخلّاق في معنى المبالغة أو كثرة المخلوقات، واللّه الموفق.

---

(١) ج: + في ذاته وإحداث فعل فهو كفر.

(٢) البزدوي، أصول ٣٦، ١٩: فلمَ لا تجوزون القول بقدم الصفات وقدم اللّه تعالى، وإن كان هذا مؤدياً إلى القول بقدم الأشياء وليس فيه إشراك.

ذكر ما جاء من أسماء اللّه عزّ وجلّ مفتتحاً بحرف الدال

اعلم أنّ ذلك الداعي والدافع والدائم والديّان.

[في الداعي]

أمّا الداعي فإنّه مأخوذ من دعا يدعو دعاء فهو داعٍ. والدعاء طلب الفعل من القادر. فاللّه عزّ وجلّ يطلب من عباده أن يطيعوه. ووَصْفُ اللّه عزّ وجلّ بالطلب جائز، بدلالة أنّ الأمّة توارثت الاستخلاف باللّه الطالب الغالب، وقد ذُكر أنّ عبد المطّلب جدّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم لما رأى ما أنزل اللّه تعالى من نعمته على أصحاب الفيل وهم أبرهة وأصحابه، شعر[1]: [من الرجز]

أين المفرّ والإلٰه الطالبُ والأشرمُ المغلوبُ غير الغالبِ

وروي أنّه لما ذكر هذا الشعر بين يدي رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم فاستحسنه، وتأسّف على أنّه لم يدرك جدّه عبد المطلب. فثبت أنّه يجوز وصف اللّه بالطلب على معنى الأمر. والذي قال عزّ وجلّ: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلامِ﴾[2] أي يطلب من عباده أن يجيبوه بالطاعة، ويحثهم على طاعته للوصول إلى دار السلام.

ومنه داعي القوم وداعية القوم، والهاء في الداعية للمبالغة.

(١) ج: قال.

(٢) سورة يونس ١٠/ ٢٥.

ورسول اللّه عليه السّلام داعي اللّه، كما قال عزّ وجلّ خبراً عن قيل الجن: ﴿يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ﴾[١]، يعنون النبي عليه السّلام. ويكون الدعاء بمعنى البعث، كما قال عزّ وجلّ: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ﴾[٢] أي يبعثكم. فعلى هذا كان اللّه داعياً أي باعثاً للأموات. ويتضمن الدعاء معنى الإماتة. قال أبو العبّاس ثعلب: يقال دعاك اللّه أي أماتك اللّه. فعلى هذا كان اللّه داعياً أي مميتاً. وقال الخليل بن أحمد: دعاك اللّهُ أي عذّبك. فعلى هذا كان اللّهُ داعياً أي معذباً لمن شاء.

ويتضمن الدعاء معنى الاستغاثة، كما قال عزّ وجلّ: ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ[٣]﴾[٤] أي استغيثوا. ولا يضاف هذا إلى اللّه تعالى، لأنّ اللّه لا يوصف بالاستغاثة، لأنّه مغيث لا مستغيث، واللّه الموفق.

[في الدائم]

وأمّا اسمُ اللّه[٥] الدائم فإنّه مأخوذ من دام يدُوم دواماً، فهو دائم إذا بقي، فعلى هذا كان اللّه تعالى دائماً أي باقياً. فاللّه الباقي وله بقاء لم يزل ولا يزال وهو باق بنفسه[٦]. فإذا وصف ما سواه

---

(١) سورة الأحقاف ٤٦/ ٣١.

(٢) سورة الإسراء ١٧/ ٥٢.

(٣) (إن. . . صادقين) ج: -.

(٤) سورة البقرة ٢/ ٢٣.

(٥) ي: -.

(٦) البزدوي، أصول ٤٠، ١٩: وأمّا البقاء وهو بقاء اللّه تعالى فهو باقٍ لذاته، لأنّ ذاته =

بالبقاء فإنّه يكون باقياً بإبقاء اللّه عزَّ وجلَّ، ويكون الدائم في غير صفات اللّه بمعنى الساكن، كما جاء في الخبر أنّه نهى عن البول في الماء الدائم أي الساكن.

[ل٧٣ب] واللّه لا يوصف/ بالحركة والسكون على مذهب أهل الحق[١]، والكرّامية المشبّهة الهشامية وهشام بن سالم الخوارزمي[٢] أصحاب هشام بن الحكم وهشام بن سالم الخوارزمي[٣] وأتباعهم من المشبّهة، أجازوا على اللّه تعالى السكون والحركة، وقالوا إنّه جسم مماسّ للعرش. فعلى قضية قولهم هذا القول يكون تارة ساكناً وتارة متحركاً. وأمّا الحلولية الذين وصفوا اللّه تعالى بالحلول في الأجسام، فقد وصفوه بالدوران والانتقال، تعالى اللّه عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

وقال ابن الأنباري: إنّ الدوام[٤] من حروف الأضداد، يكون الدوام الدوران[٥] ويكون السكون، يقال أصابه دوام أي دوار ولا يوصف اللّه تعالى بالدوار على مذهب أهل الحق.

= بقاء؛ والنسفي، تبصرة ٢٣٧، ١١: وكذلك بقاء اللّه تعالى بقاء له وبقاء لنفسه أيضاً، فيكون اللّه تعالى به باقياً وهو بنفسه أيضاً باقٍ.

(١) الماتريدي، توحيد ٣٣٥، ٦: وعلى ما ذكرتُ يبطل أن يكون فعله في الحركة أو السكون؛ والصابوني، كفاية ٨٢ب: فنقول هذا في حق مَن يقبل الحركة والسكون؛ تعالى اللّه عن ذلك.

(٢) (وهشام... الخوارزمي) ج: -.

(٣) ج: الجوالقي.

(٤) ج: الدوران.

(٥) ج: الدوّار.

وأمّا دوام الجنّة والنار وأهل الجنة والنار في الآخرة فثابت بنصّ القرآن[١]. وقال أبو الهذيل العلّاف من المعتزلة: إنّ أهل الجنة وأهل النار ينتهون إلى حال ينقطع[٢] عنهم النعيم[٣] والعذاب، فيبقون جموداً لا يقدرون على حركة ولا سكون، ولا يقدر اللّه في تلك الحال على تأليمهم ولا تعذيبهم. وادّعى هذا العلّاف تناهي مقدورات اللّه.

وقال الكعبي من المعتزلة: يجوز أن تكون الجنة والنار مخلوقتين، ويجوز أن لا تكونا مخلوقتين، ولو كانتا مخلوقتين فإنّهما تفنيان ثم يعيدهما اللّه عزّ وجلّ يوم القيامة. وأمّا أهل السنّة والجماعة وأكثر فرق الأمّة فعلى[٤] أنّ الجنة والنار مخلوقتان لا يجوز عليهما الفناء. وكذلك أهل الجنة والنار، وإن كان كل ذلك يحتمل الفناء، لأنّ ما لم يكن فكان لا يستحيل أن لا يكون. وإنكار بقاء أهل الجنّة والنار مع أهليهما كفرٌ، لما في ذلك من إنكار نص القرآن، والذي

(١) البزدوي، أصول ١٦٦، ١٢: قال عامة أهل القبلة: إنّ الجنّة والنار لا يبيدان، فأهل الجنة يتنعمون أبداً وأهل النار يعاقبون أبداً؛ والنسفي، بحر ٢٩٥، ٨: وقال أهل السنّة والجماعة: إنّ اللّه تعالى خلق الجنة والنار، ولا يفنيان أبداً؛ والنسفي، عقائد ٣، ٨: والجنة حق والنار حق وهما مخلوقتان موجودتان باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلها؛ والصابوني، بداية ١٥٩، ٨: والجنّة والنار مخلوقتان اليوم عندنا. . . ولا فناء لهما مع أهليهما أبداً عندنا، والنسفي، عمدة ٢٦، ١٥: والجنة والنار مخلوقتان اليوم خلافاً للمعتزلة، ولا فناء لهما ولأهليهما أبداً خلافاً للجهمية؛ والنسفي، اعتماد ٢/٢٧٩: والجنة والنار مخلوقتان اليوم.

(٢) ج: يقطع.

(٣) ج: النعم.

(٤) ي: على.

قال عزَّ وجلَّ في أهل الشقاوة وأهل السعادة: ﴿مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾[١]، فليس في قوله: ﴿مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ﴾ إثبات النهاية، لأنّ ذكر دوام السماوات والأرض ينصرف إلى سماوات وأرض تحقق دوامها، وهي سماوات الآخرة وأرض الآخرة. ولأنّ المتعارف بين أهل اللسان أنّهم إذا وصفوا شيئاً بالدوام والبقاء قالوا دائم دوام السماوات والأرض، وباق ما اختلف اللّيل والنّهار، لأنّ طول مدة السماوات والأرض[٢] واختلاف اللّيل والنهار فوق نهايات العقول. وكذلك اللّه عزَّ وجلَّ خاطبهم بما يتعارفونه[٣] فيما بينهم.

وأمّا الاستثناء الذي ذكر فإنّه استثناء مدة الوقوف في عرصات القيامة. وقد[٤] روي عن ابن مسعود أنّه قال: ليأتين على جهنم زمان تخفق أبوابها ليس فيها[٥] أحد، وذلك بعد ما يلبثون أحقاباً. وعن الشعبي قال: جهنم أسرع الدارين عمراناً وأسرعها خراباً. قال الشيخ أبو بكر الجصّاص الرازي: هذا لا يصح عن ابن مسعود والشعبي/ [ل٧٤آ]
ولا[٦] يعمل به، وإنّما قال الشيخ الجصاص هذا، لأنّ ابن مسعود والشعبي أجلّ من أن ينكرا نصوص القرآن والأخبار. وقد[٧] دلّت

(١) سورة هود ١١/١٠٧.
(٢) (وباق... الأرض) ج: -.
(٣) إ. يتعارفون.
(٤) ج: ولقد.
(٥) ج: -.
(٦) ج: فلا.
(٧) ج: فقد.

دلائل القرآن والأخبار على خلود الجنّة والنار مع أهلهما أبداً، ومن أنكر ذلك فلا يشك عاقل في إكفاره، وبالله العصمة.

واعلم أنّ اللّه موصوف بالدوام، فيقال: إنّه دائم ولا يوصف بالخلود، ولا بأنّه خالد لأنّ الخالد الكائن في الأمر، أبداً، ولا[1] يوصف اللّه بأنّه كائن في الأمر، لأنّ ذلك يوهم الشغل ولا يوصف اللّه بالشغل، واللّه المستعان.

[في الديّان]

وأمّا الديّان في اسم اللّه تعالى فاعلم بأنّ معناه[2] القاضي، وقيل معناه القهّار، وقيل معناه المجازي للعباد يوم القيامة. وفي غير صفات اللّه تعالى يسمى الحاكم ديّاناً. كما روي عن بعض الصحابة أنّ علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه ديّانُ هذه الأمّة أي الحاكم، واللّه أعلم.

(١) ج: فلا.

(٢) (بأن معناه) ج: بأنّه.

ذكر ما جاء من أسماء الله عزّ وجلّ مفتتحاً بحرف الذال المعجمة

اعلم أنّ ذلك الذاكر وذو الفضل وذو الجلال.

[في الذاكر]

أمّا الذاكر فإنّه من الذكر، من قولهم: ذكر يذكر ذِكْراً فهو ذاكر والآخر مذكور. وأصل الذكر في العربية التنبّه على الشيء إمّا ابتداء من غير طلب بالفكر، وإمّا بالطلب بالفكر، ويكون الذكر الحفظ ويكون بالقول. قال الله تعالى: ﴿اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ﴾[١] أي احفظوا حق نعمتي. وقال: ﴿فَاذْكُرُونِي[٢] أَذْكُرْكُمْ﴾[٣]، هذا في الذكر قولاً. فقيل: اذكروني بالطاعة أذكركم برحمتي، اذكروني بالشكر أذكركم بالثواب، اذكروني بالثناء عليّ أذكركم بالثناء عليكم. والذكر الشرف أيضاً كما قال: ﴿وَإِنَّهُ[٤] لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾[٥]. والذكر الكتاب الذي فيه تفصيل الدين وهو القرآن، كما قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾[٦] يعني

(١) سورة البقرة ٢/ ٤٠، ٤٧، ١٢٢.

(٢) إ، ل، ي: اذكروني.

(٣) سورة البقرة ٢/ ١٥٢.

(٤) ي: فإنه.

(٥) سورة الزخرف ٤٣/ ٤٤.

(٦) سورة الحجر ١٥/ ٩.

القرآن وقال أيضاً: ﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ﴾[١].

[في ذو الفضل]

وأمّا ذو الفضل ونحو ذلك، فاعلم بأنّ قوله ذا وذو[٢] وذي في الإضافة بمعنى الصاحب، يقال: فلان ذو مال أي صاحب مال. وذو من الحروف المعتلّة تصير ألفاً في الفتح، وتصير واواً[٣] في الرفع، وتصير ياء في الكسر. يقال: جاءني ذو مال، ورأيت ذا مالٍ، ومررت بذي مال. واسمُ الصاحب يقتضي الاختصاص بما قرن به. فإذا أُطلق اسمُ الصاحب مضافاً إلى شيء اقتضى الاختصاص به، فإذا أُضيف ذو إلى اللّه كان معناه اختصاصه به. فإذا قيل: اللّه ذو فضل، كان معناه أنّه مختصّ بفضل لا يوازيه فيه أحد، كما قال: ﴿ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾[٤].

ولا يجوز إطلاق اسم «الصاحب» على اللّه فلا يقال: اللّهم يا صاحب. ولكن يجوز على الإضافة كما جاء في الخبر: «اللّهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل والمال». وقال رسول اللّه عليه السّلام في حديث آخر: «اللّهم أصحبنا بصحبه واقلبنا بذِمّة، أي احفظنا بحفظك، واقلبنا بأمانك وعهدك إلى بلدنا».

---

(١) سورة الأنبياء ٢١/ ٥٠.

(٢) (ذا وذو) ج، ي: ذو وذا.

(٣) ج: + واو.

(٤) سورة البقرة ٢/ ١٠٥؛ وسورة آل عمران ٣/ ٧٤، ١٧٤؛ وسورة الأنفال ٨/ ٢٩؛ وسورة الحديد ٥٧/ ٢١، ٢٩؛ وسورة الجمعة ٦٢/ ٤.

[في ذو الجلال والإكرام]

[ل٧٤ب] وعلى[1]/ هذا قوله ذو الجلال والإكرام، فالجلال العظمة والله ذو العظمة.

وأمّا ذو الإكرام، فإنّه ذو[2] الكرم والفضل والإحسان، وهو ذو المعارج، والمعارج مراقي السماء، اختص الله بها خلقاً لها، إذ لا صنع لأحد فيها، وقيل المعارج الفواضل. وما جاء من هذا النحو فَقِس على هذا، والله الموفق.

---

(١) ج: على.
(٢) ج: -.

ذكر ما جاء من أسماء اللّه مفتتحاً بحرف الراء

اعلم أنّ ذلك الرؤوف والربّ والرحمن والرحيم والرقيب والرازق(١) والرزّاق والرافع(٢) ورفيع الدرجات.

[في الرؤوف]

فأمّا الرؤوف فإنّه من رأف يرؤف رأفةً، ورؤف يرؤف فهو رؤوفٌ. وفي الرؤوف لغات: رَؤوفٌ على وزن فَعُول، ورَؤُفَ على وزن فَعُل، ورَئِف على وزن فَعِلَ، ورَأف على وزن فَعَل. والرأفة(٣) على معاني الرحمة، والرؤوف على وزن فعول أجود من رَؤُفَ على وزن فَعُل، لأنّه قد(٤) جاء كثير من أسماء اللّه على وزن فَعُول نحوالشكور والصَبور والغَفور والصَفوح، وما جاء شيء منها على وزن فَعُل.

وقال عزَّ وجلَّ في وصف محمد عليه السّلام: ﴿بِالمُؤمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾(٥)، وذلك لأنّ الرأفة في أعلى مراتب الرحمة وكان عليه السّلام في أعلى مراتب الرحمة بأمته، حتى قال له عزَّ وجلَّ: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أنْ لا يَكُونُوا مُؤمِنِينَ﴾(٦). وقال عزَّ وجلَّ:

---

(١) ي: -.
(٢) ج: -.
(٣) ج: والراف.
(٤) ج: به.
(٥) سورة التوبة ١٢٨/٩.
(٦) سورة الشعراء ٣/٢٦.

﴿فَلا[1] تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾[2]، والله الموفق.

[في الربّ]

وأمّا اسم الربّ، فاعلم بأنّه من التربية وهي التنشئة، يقال: رَبَّهُ يربّه ربابةً ورُبوباً فهو رابٌ، ورباه يربيه تربيةً فهو مُرَبٌّ، والمفعول مربَّى والربّي والربّاني الراسخ في العلم العامل به. قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَكَأَيِّن مِن نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾[3]. وقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ﴾[4]، وقيل إنّما سُموا ربانيين لأنّهم كانوا يربون المتعلمين.

والرب أيضاً المالك، سُمّي الملك[5] بذلك لأنّه يربى مملوكه. والرب أيضاً المصلح، والرب أيضاً بمعنى المولى، والرب أيضاً بمعنى السيد. ويجوز توجيه الرب إلى هذه الوجوه لأنه عزَّ وجلَّ يربي العالم ويصلح أمر الخلق، وهو مالك الملك وهو سيد الخلق. وقد قيل إنّ توجيه اسم الرب إلى المالك أشبه من توجيهه إلى السيد، لأنّه يقال مالك السّماوات والأرض، ولا يقال سيد السماء والأرض.

واعلم بأنّ الله تعالى[6] هو المختص باسم الرب مع الألف

---

(١) ج: ولا.
(٢) سورة فاطر ٣٥/ ٨.
(٣) سورة آل عمران ٣/ ١٤٦.
(٤) سورة المائدة ٥/ ٤٤.
(٥) ج، ي: المالك.
(٦) (بأن... تعالى) ج: بالله.

واللام، فلا يقال لغير اللّه تعالى إلّا على سبيل الإضافة نحو: رب الدار ورب الدابة، وهذا لأنّ الألف واللام للجنس والاستحقاق بالتحقيق، فجنس التربية من اللّه، إذ كل من يربي شيئاً فإنّما ذلك باللّه. وكان[1] اللّه هو المستحق لهذا الاسم، وأمّا غيره فإنّما يوصف بأنّه ربه على معنى كونه سبباً للتربية. فأمّا في التحقيق فهو من اللّه وباللّه، واللّه المستعان.

وقال الحسين بن الفضل البجلي، وكان/ من متقدمي أئمة [ل٧٥آ] التفسير والحديث: إنّ الرب بمعنى الثابت من قولهم رَبَّ بالمكان وأربّ، ولبَّ بالمكان وألبَّ إذا أقام به. وفي الحديث أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم كان يقول: «اللّهم إني أعوذ بك من فقر مُرِبّ»، وفي رواية «ملبّ». قال شاعرهم:

رَبّ بأرض ما تخطاه الغنم

وفي بعض ألفاظ هذا الشعر ما تخطّاه القدم. قال بعضهم: إنّ التأويل الذي تأوله الحسين بن الفضل لاسم الرب يستقيم إذا أطلق اسم الرب، لأنّ اللّه عزَّ وجلَّ ثابت دائم باقٍ لم يزل ولا يزال، فأمّا إذا ذكر على سبيل الإضافة بأنْ قيل: رب العالمين، فلا يستقيم هذا التأويل، ويكون معناه على ما قاله غيره من السلف، واللّه المستعان.

[في الرحمن الرحيم]

وأمّا اسم الرحمن الرحيم[2] فاعلم بأنّه روي عن ابن عبّاس أنه

---

(١) ج، ي: فكان.

(٢) ج: والرحيم.

قال: الرحمن بجميع خلقه من الجن والإنس، والرحيم بأوليائه وأهل طاعته، وفي رواية أخرى قال: إنّهما اسمان رقيقان، أحدهما أرقّ من الآخر. قال الحسين بن الفضل البجلي: إنّ هذا تصحيف، لأنّ الرقة[1] ليست من صفات اللّه عزّ وجلّ. قال: وإنّما هما رفيقان أحدهما أرفق من الآخر. قال: وبيان ذلك ما قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «إنّ اللّه تعالى رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف».

ومنهم مَن صحح لفظ[2] الرقيق والأرق وقال معناه اللطيف أي هما لطيفان أحدهما ألطف من الآخر. أراد باللطف الخصوصية، أي أحدهما أخص من الآخر. وقال بعضهم: أراد بما قال أنّ الرحمن ليس له ثانٍ ولا جماعة، ولا يسمّى به غير اللّه، ويسمى بالرحيم غير اللّه. فعلى هذا رجع حاصل ما قال ابن عبّاس إلى أن اسم الرحمن خصوص في اللفظ حيث لم يسم به غير اللّه، وعموم في معنى الرحمة، أو[3] هو على وزن فعلان، وإنّه يقتضي الكثرة حتى كان معناه أنّ رحمته عمت البر والفاجر في الأرزاق وإعطاء التمكين في الأرض والتوسيع في[4] المال وأنواع النعم.

واسم الرحيم عموم في اللفظ حتى جازت التسمية به غير اللّه، وخصوص في المعنى حتى اختص برحمة الغفران وأنواع الكرامات في

---

(١) (لأن الرقة) ج: والرقة.

(٢) ج: لفظة.

(٣) ج: إذ.

(٤) ج: من.

الآخرة المؤمنون[١]. وقال بعضهم: الرحمن بالعبرانية لا بالعربية، وهذا قول بعيد عن الصواب، لأنّ اللّه عزَّ وجلَّ جعل القرآن كله عربياً، فلا يصح دعوى لغة أخرى فيه، واللّه الموفق.

وأمّا معنى الرحمة والنعمة والإنعام، ويدخل في ذلك العصمة والقوة والعلم والعقل وغير ذلك من أنواع النعم. واعلم أنّ اللّه رحيم ورحمن برحمة واحدة، كما هو عالم بعلم واحد، وسميع بسمع واحد، وقادر بقدرة واحدة. وكل[٢] صفة من صفات اللّه غير متعددة في نفسها. والذي جاء في الحديث: «إنّ للّه مائة رحمة» فإنّ تلك الرحمة ترجع إلى ما جعل اللّه من الرحمة بين الخلق يتراحمون بها. وأضاف إلى اللّه إذ برحمة اللّه يتراحمون فيما بينهم. أو يكون المراد بها آثار/ رحمته، نحو ما جعل لهم من القوة والعلم والعقل وأنواع [ل٧٥ب] النعم التي لا تحصى، وأضاف إلى اللّه، لما حصلت تلك النعم برحمته.

وقال أبو الحسن الأشعري: الرحمة إرادة النعمة. وقال أبو العبّاس القلانسي: الرحمة النعمة. وحاصل[٣] هذا الاختلاف يرجع إلى أنّ الأشعري اعتبر هذه الصفة من الصفات الأزلية، حيث تأولها على إرادة النعمة، والإرادةُ صفة للّه أزلية. وأبو العبّاس القلانسي لم يجعلها من الصفات الأزلية. ومن رحمة اللّه على العباد أن[٤] بعث

(١) ج: للمؤمنين.

(٢) ج: كل.

(٣) ج: وحال.

(٤) ج: أنّه.

رسوله محمداً عليه السّلام إليهم، كما قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[1].

والنعمة بالنبي من وجوه، منها انتقاص الفساد في الأرض ما لولاه لكان[2] أكثر. ومنها ظهور طريق الهدى بعد طموس آثار الأنبياء والمرسلين بعد عيسى عليه السّلام. ومنها رفع[3] الخسف والمَسْخ عن أهل الطغيان، إلى غير ذلك من النعم في حق البر والفاجر. والذي قال تعالى: ﴿وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً﴾[4] فإنّ المراد بهذه الرحمة الخصب والمطر بعدما قحطوا.

واعلم أنّ اسم الرحمن ممنوع عن غير اسم اللّه، لأنّه ينتظم أعلى مراتب الرحمة، وذلك لا يتصور إلّا في اللّه، فإنْ قال قائل: قد ذكر أنّه كان رجل باليمن يسمّى رحمان اليمن. كما روى مكحول أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم كان يتهجّد ليله بمكّة ويقول: يا رحمن. فسمع ذلك رجل من المشركين. فلما أصبح قال لأصحابه: ما بال ابن أبي كبشة يدعو رحمان اليمن؟ فأنزل اللّه عزّ وجلّ: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ...﴾ الآية[5]. قيل[6] له: إنّ تسمية المشركين

---

(١) سورة الأنبياء ٢١/ ١٠٧.

(٢) ج: + الفساد.

(٣) ج: دفع.

(٤) سورة يونس ١٠/ ٢١.

(٥) سورة الإسراء ١٧/ ١١٠.

(٦) ج: فقيل.

ذلك الرجل رحماناً إلحاداً[١] في الاسم، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾[٢]. فلا يوجب ذلك شركة في التسمية، والله المستعان.

[في الرازق والرزّاق]

وأمّا اسم الرازق والرزّاق، فإنّ معناه المنشئ للعطاء والمنفعة. قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾[٣] فكفل الله عزَّ وجلَّ رزق كل دابة في الأرض، ويرزق مَن يشاء، إذ هو المعطي على الحقيقة، وهو المالك والجواد على الحقيقة، فيوصل إلى كل مرتزق رزقه. وقد روي أنّ ملَكاً من الملائكة تفكّر في كيفية رزق الله حيوان البحر، ففلق الله تعالى البحر لذلك الملك فظهرت صخرة، ففلق الصخرة فإذا فيها دودة في فِيها ورقة خضراء فعاين ما تفكر فيه، فقال: سبحان مَن يرزق كل مرتزق، ويُعيش كل مرتزق في رزقه، والله المستعان.

واعلم أنّه عزَّ وجلَّ يرزق بلا سبب، ويرزق عقيب تقدم سبب. كما روي عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنه قال في النهي عن تلقي الركبان: دعوا الناس: «يرزق الله بعضَهم من بعض»، أي ينتفع بعضهم من بعض[٤]. أشار إلى أنّ الله جعل بعض الناس سبباً لرزق

(١) ج: إلحاد.

(٢) ج: سورة الأعراف ٧/ ١٨٠.

(٣) سورة هود ١١/ ٦.

(٤) (أي... بعض) ج: -.

بعض، وأنّ الرازق بالتحقيق هو اللّه عزَّ وجلَّ. ولا يجب على اللّه رزق العباد لأنّه لا يستحق أحد على اللّه شيئاً[١]. والذي قال عزَّ وجلَّ / [ل٧٦آ] : ﴿إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾. فإنّ كلمة «على» لتحقيق الوعد لا للإيجاب، على ما ذكرناه[٢] فيما تقدم. فكان الرزق اسماً[٣] لكل منفعة تصل إلى كل مرتزق، سواء كان ملكاً حلالاً أو لم يكن.

هذا[٤] مذهب أهل الحق، بدليل قوله عزَّ وجلَّ : ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾[٥]. دلّت هذه الآية على أنّ الرزق على قسمين، طيب وغير طيب، حيث أمر بأكل الطيبات من الرزق. ويدل عليه أنّه أضاف الرزق إلى كل دابة ولا ملك للدابة[٦]. ولأنّ الانتفاع كما يقع بالحلال يقع بالحرام. وهذا أمر محسوس، لكن الشرع نهى عن الانتفاع بالحرام دون الحلال. وأمّا ما يقع به قوام النفس، فإنّ ذلك منفعة يوصل اللّه إلى كل مرتزق، وهذه المنفعة غذاء. ويقع قوام[٧] النفس بالغذاء، وهو معنى يخلقه[٨] اللّه في[٩] المتغذي لا صنع

(١) البزدوي، أصول ١٢٨، ٢: فلا يتصور القول بالوجوب، ولكن اللّه تعالى وعد أن يرزق عباده، وهو لا يخلف الميعاد، فإنّه يستحيل ذلك.

(٢) ج: ذكرنا.

(٣) (فكان... اسماً) ج: ثم الرزق اسم.

(٤) إ، ل، ي: -.

(٥) سورة طه ٨١/٢٠.

(٦) (ولا... للدابة) ج: وإن لم يكن للدابة ملك، ولا يوصف ما يصل إلى الدابة من الرزق بالحل والحرمة.

(٧) إ: - (فإن... قوام).

(٨) ج: يخلق.

(٩) ج: -.

للمرتزق فيه. ولا يوصف ذلك المعنى بالحل والحرمة، لأنّه إنّما يوصف بالحل والحرمة ما للعبد فيه صنع. وهذا المعنى الذي هو غذاء يقع عليه اسم الرزق، لأنّه منفعة يوصل اللّه إلى المرتزق.

وأمّا الأكل والشرب فكل واحد منها سبب لحصول الغذاء، يخلق اللّه الغذاء عند ذلك السبب، لا متولد[1] من السبب عند أهل الحق. ويوصف هذا السبب بالحل أو بالحرمة[2] لأنّه منهي عن تحصيل السبب من الحرام، ومأمور بتحصيله من الحلال. ويقع على السبب اسم الرزق أيضاً لأنّه منفعة انتفع[3] العبد بها، ويقع التغذي بالحرام كما يقع بالحلال، فيجب أن يعرف فضل الرزق على هذا الوجه، واللّه أعلم.

وقالت المعتزلة: إنّ الرزق اسم للملك الحلال، لأنّ اللّه تعالى مدح الذين ينفقون مما رزقهم اللّه، ولا يستحق المدح إلّا بالإنفاق من الحلال. قيل له: إنّ الإنفاق يكون من الحلال ويكون من الحرام، ولكن استحقاق المدح بالإنفاق من الحلال، فيكون توفيقاً بين هذه الآية والآية الأخرى.

واعلم أنّ ما يجري الأمير على الجند يسمّى رزقاً، لأنّه منفعة وعطاء يُجري الأمير[4] عليهم، ولا يسمى الأمير رازقاً، ولا[5] رزاقاً،

(١) ج: متدار.
(٢) (أو الحرمة) ج: والحرمة.
(٣) ج: فينتفع.
(٤) ج: -.
(٥) (رازقاً ولا) ج: -.

لأنّ اسم الرازق والرزّاق على الإطلاق لمنشئ الرزق، ولا إنشاء إلّا للّه عزَّ وجلَّ. والرزّاق والرازق بمعنى واحد، إلّا أنّ الرزاق للمبالغة في هذا المعنى. ورزق كل مرتزق على قدر عمره، كما أن أجل كل ذي أجل على قدر عمره. وقد روي عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قال: «إنّ الرزق يطلب العبد كما يطلبه أجله»، واللّه المستعان.

[في الرقيب]

وأمّا اسم اللّه الرقيب، فقد قيل معناه الحفيظ، لأنّه من المراقبة من قولهم: رقَب يرقُب رقوباً ورقباً ورقبة إذا حافظ. ومنه لقوله عزَّ وجلَّ: ﴿إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾[1] أي حفيظ لما ذكر مُعَدّ لذلك. فاللّه رقيب بمعنى أنّه حفيظ لكل شيء. لا يضيع منه شيء، وقيل الرقيب العليم، وهو قريب من الأول، لأنّ العليم بما يكون من الأعمال رقيب. وأفادنا هذا الاسم وجوب مراقبة أحوالنا/ ظاهراً [ل٧٦ب] وباطناً، كيلا يدخلها ما لا يرضاه اللّه، وباللّه العصمة.

---

(١) سورة ق ١٨/٥٠.

ذكر ما جاء من أسماء الله تعالى أوّله حرف السين غير المعجمة

اعلم أنّ ذلك السلام والسميع والسامع والستّار والساتر والسُّبوح والسيد.

[في السلام]

فأمّا السلام فقيل: معناه أنّه سَلِمَ مما يلحق[1] الخلق من الأصناف[2] والغِيَر، لأنّ السلام من سلم يسلم سلاماً وسلامةً. وقال كثير من الصحابة والتابعين: معناه سلم العباد من ظلمه، أرادوا بذلك أنّه لا يظلم ولا يوصَف بالقدرة على الظلم، لا أن يريدوا أنّه[3] يتصوّر منه الظلم، ولكنه لا يظلم كما زعم بعض أهل الضلال من المعتزلة. وقد قيل: معنى السلام أنّ السلامة تكون به ومنه، وقيل[4] معناه ذو السلامة. ذكره ابن الأنباري وفسّره بأنّه صاحب السلامة. وإنّما قال ذلك لأنّ السلامة مصدر، فإذا أُقيم مقام الاسم كان معناه ذو السلامة، كما يقال[5]: ذو القوّة وذو الفضل. وحرف ذو وذا وذي

---

(١) يخلق.

(٢) ج: الآفات.

(٣) ج: أن.

(٤) ج: أن.

(٥) ج: يقول.

في الإضافة عبارة عن الصاحب، كما يقال فلان ذو مال. واسم الصاحب يقتضي الاختصاص على ما ذكرنا فيما تقدّم.

واعلم أنّ السلام في العربية يتوجّه إلى وجوه منها اسم اللّه تعالى، ومنها المصدر على ما بيّنا، ومنها التسليم كما قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «السلام[1] والتسليم تحليلها». أي قوله: السلام عليكم ورحمة اللّه، سمّى هذه اللفظة تسليماً. وقال: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾[2]، أي قولوا: السلام علينا، إذا لم يكن هناك أحد، وقولوا: السلام عليكم إذا كان هناك أحد. ومعنى قولهم: السلام عليكم أي السلامة عليكم. وقيل: السلام عليكم أي على حفظكم، وقيل معناه: نحن[3] سِلْمٌ لمن سالم وحَرْبٌ لمن حارب.

[في السميع والسامع]

وأمّا السميع فإنّه من السمع، وهو معنى يدرك به[4]، ويدرك به الصوت، ويدرك به الكلام أيضاً. اختص السمع بذلك كما قال: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللّهِ﴾[5]. وقال أيضاً: ﴿يَسْتَمِعُونَ القَوْلَ﴾[6]، وقال: ﴿فَلا تَسْمَعُ إِلّا هَمْساً﴾[7]. والهمس الصوت الخفي. واللّه

(١) ج: -.
(٢) سورة النور ٢٤/ ٦١.
(٣) إ: نحو.
(٤) (يدرك به) ج: -.
(٥) سورة التوبة ٩/ ٦.
(٦) سورة الزمر ٣٩/ ١٨؛ + فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ.
(٧) سورة طه ٢٠/ ١٠٨.

تعالى يسمع الأصوات المختلفة والكلمات المختلفة، لا يشغله سمع عن سمع، ولا تعطله[1] المسائل. ولم يزل اللّه سميعاً لكلامه بلا صوت ولا آلة، لأنّ الآلة حاجة، والحاجة عجز، واللّه متعال عن العجز. والسمع الأذن أيضاً، قال اللّه تعالى: ﴿وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾[2]. وسمى الأذن سمعاً لأنّه يسمع به الذي يحتاج إلى الآلة.

وقال أبو الحسن الأشعري: ذاتُ اللّه مسموع متكلم. وقال أبو العبّاس القلانسي: السمع يختص بالكلام والصوت، وقول القلانسي أصحّ لما بيّنا.

واعلم أنّ السمع يعبّر به عن الإجابة والقبول[3]، ومنه قولهم سمع اللّه لمن حمده، أي سمع وأجاب وقبل. وقال عزّ وجلّ: ﴿وَاسْمَعُوا[4] وأَطِيعُوا﴾[5]، أي/ أجيبوا واقبلوا. والسامع بمعنى[6] [ل٧٧آ] السميع على المبالغة.

[في الستّار والساتر]

وأمّا الستار والساتر فليسا في الحديث المعروف، ولكن

(١) إ: تغلطه.

(٢) سورة البقرة ٢/ ٧.

(٣) ج: والقول.

(٤) إ، ل: فاسمعوا.

(٥) سورة التغابن ٦٤/ ١٦.

(٦) إ، ل: كمعنى.

توارثتهما الأمة حتى قالوا: يا ستّار العيوب وغفّار الذنوب، واللّهم[١] استرنا بسترك الجميل. وفي الدعاء المعروف: يا من أظهر الجميل وستر[٢] القبيح.

[في السبوح]

وأمّا السّبوح فإنّه من السبحان، وهو تنزيه اللّه عن كل سوء، وروي هذا الاسم في حديث عائشة رضي اللّه عنها أنّ رسول اللّه عليه السّلام كان يقول في ركوعه وسجوده: «سُبُّوح قُدُّوس رب الملائكة والروح».

[في اسم السيد]

وأمّا السيد فليس هذا الاسم في الحديث المعروف، ولكنه ورد في بعض الأخبار، كما روي أنّ رجلاً قال[٣] لرسول اللّه[٤] صلّى اللّه عليه وسلّم: أنت سيد قريش؟ فقال عليه السّلام: «السيد هو اللّه تعالى». وإنّما أضاف هذا الاسم إلى اللّه مع جواز إطلاق هذا الاسم على غيره[٥]، لأنّه صلّى اللّه عليه وسلّم كره أن يمدح في وجهه. على هذا تأوله أبو منصور الأزهري صاحب «تهذيب اللغة»، ودليل

(١) ج: اللّهم.

(٢) ج: + علي.

(٣) ج: جاء.

(٤) (لرسول اللّه) ج: إلى النّبي وقال.

(٥) ج: غير اللّه.

ذلك أنّه سمّى سعد بن معاذ سيداً. كما روي أنّه قال للأوس حين حضر سعد بن معاذ: قوموا لسيدكم.

ويسمى العربُ الرئيس سيداً، وقد روي أنّه صلّى اللّه عليه وسلّم أثبت هذا الاسم لنفسه في قوله: «أنا سيد ولد آدم، ولا فخر». وهو محمول على أنّه قال ذلك حين فضّله اللّه تعالى من الكرامات بالعظمى ومن الدرجات بالعُلى، فإنّه عزَّ وجلَّ كان يرقيه كل يوم درجة فدرجة[1]، وهذا كما قال: «لا تفضّلوني على أبي إبراهيم». ثم قال بعد ذلك: «أنا سيد ولد آدم». نتأول هذا على هذا، كذلك تأوله أبو جعفر الطحاوي رحمه اللّه. ويحتمل أنه قال: «أنا سيد ولد آدم في الشفاعة يوم القيامة». كما قال ابن مسعود رضي اللّه عنه: إنّ محّمداً سيد الناس يوم القيامة، ثم قرأ: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾[2]، فدلّت قراءة هذه الآية عقيب ما قال على أنّه أراد به في الشفاعة يوم القيامة.

وروى أبو هريرة عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قال: «أنا سيد الناس يوم القيامة». ثم روى أبو هريرة عن رسول اللّه عليه السّلام أمرَ الشفاعة يوم القيامة فثبت ما ذكرنا.

والسيّد من ساد قومه في السؤدد، فإذا أُضيف إلى اللّه تعالى كان معناه أنّه فوق كل شيء سلطانه وقدرته، وأنّه لا سَمّي له. والسيد المالك لمن تحت طاعته، ولهذا جاز القول بأنّه سيد الغلام ولم يجز

(١) ج: ودرجة.

(٢) سورة الإسراء ١٧/٧٩.

سيد الثوب، فعلى هذا كان اللّه سيد لأنّه مالك كل شيء.

واعلم أنّ هذا الاسم على الإطلاق مع الألف واللام للّه، وأمّا لغيره فلا بأس به إذا قيل أو أضيف. والذي قال تعالى في وصف يحيى صلوات اللّه عليه: ﴿وَسَيِّداً وَحَصُوراً﴾(١) فإنّه(٢) ذكر منكراً بغير الألف واللام، ومعناه في قول قتادة في العلم والعبادة(٣). وفي قول [ل٧٧ب] الضحاك في الحلم/ والتقى. ويرجع معنى ذلك إلى أنّه أهل لتمليك اللّه إيّاه تدبير مَن يجب طاعته عليه، لما فيه من الأحوال الجميلة. فعلى هذا كان اللّه سيداً، لأنّه مالك الخلق غير مملّك. ومَن نال الملك فبتمليكه ملك، واللّه المستعان.

---

(١) سورة آل عمران ٣/ ٣٩.

(٢) ج: -.

(٣) إ، ل، ي: والعباد.

ذكر ما جاء من أسماء اللّه أوّله حرف الشين المعجمة

اعلم أنّ ذلك الشهيد والشاهد والشكور والشاكر

[في الشهيد والشاهد]

فأمّا الشهيد فإنْ كان من الشهادة، فالشهادة البيان عن مشاهدة وهي المعاينة واليقين والحقيقة، فاللّه[1] تعالى يبين عن حقيقة، ومنه قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللّهُ أنَّهُ لا إلٰهَ إلّا هُوَ...﴾ الآية[2] أي بيّن اللّه ذلك: ﴿وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ﴾[3]. وبيان اللّه ذلك بالقول، وبما نصَب من الأدلة. وبيّن[4] ذلك في اللّوح المحفوظ، كما[5] روي عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قال: «أوّلُ شيءٍ خطّه اللّه في الكتاب الأوّل: أنا اللّهُ لا إلٰهَ إلّا أنا». ومعنى قول القائل: أشهد أنْ لا إلٰهَ إلّا اللّه أبين.

وإن كان من الشهود، فالشهود[6] الحضور، يقال شهد فلان موضع كذا إذا حضره، ومنه قوله: ﴿وَذٰلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ﴾[7] أي

(١) ج: واللّه.
(٢) سورة آل عمران ٣/ ١٨.
(٣) سورة آل عمران ٣/ ١٨.
(٤) ج: وبيان.
(٥) ج: لما.
(٦) ج: والشهود.
(٧) سورة هود ١١/ ١٠٣.

محضور[(١)]، يعني يوم القيامة يحضره الخلائق. وقال تعالى: ﴿إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾[(٢)]. وقال عليه السّلام في تأويل ذلك: «يحضره ملائكة اللّيل والنّهار». فعلى هذا كان اللّه شهيداً على معنى أنّه عالم بكل شيء، لا يخفى عليه شيء، ظاهر له أمر كل شيء أتمّ الظهور. وقال اللّه تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾[(٣)]. فالشهادة ما يشاهده الخلق، ثم هم وإن كانوا يشاهدون المشاهدات لكنهم لا يدركون كنه الأشياء، واللّه يعلم ذلك، ولا قوة إلّا باللّه.

[في الشاهد]

وأمّا الشاهد فإنّه بمعنى الشهيد.

[في الشكور والشاكر]

وأمّا الشكور والشاكر فإنّ معنى الشكر الإظهار للنعمة، بدليل قوله: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾[(٤)]. وقال صلّى اللّه عليه وسلّم: «التحدثُ بنعمة اللّه شكر». وقال صلّى اللّه عليه وسلّم في حديث آخر: «مَن أُزلفت إليه نعمة فليشكرها»، وفي رواية: «فَلْيُكافِها، فإن لم يقدر فليثن ثناءً حسناً». فكان ما ذكر من الثناء الحسن تفسيراً لقوله: «فليشكرها» في الحديث الآخر، وفي المكافأة أيضاً إظهار النعمة.

---

(١) (أي محضور): الزيادة من إ.

(٢) سورة الإسراء ١٧/ ٧٨؛ ي: + أي محضوراً.

(٣) سورة الأنعام ٦/ ٧٣؛ وسورة التوبة ٩/ ٩٤، ١٠٥ وغيرها.

(٤) سورة الضحى ٩٣/ ١١.

فثبت أنّ معنى الشكر ما بيّنا.

وقال صاحب كتاب «العين»: إنّ الشكر عرفان الإحسان، فقد
٣ ذكر شيئاً واحداً في حد الشكر، وهذا صحيح أيضاً، لما روي أنّ المهاجرين رضي اللّه عنهم قالوا: يا رَسول اللّه، إنّ الأنصار فضَلونا بأنّهم آووا وفعلوا وصنعوا. فقال صلّى اللّه عليه وسلّم: أولستم
٦ تعرفون لهم ذلك؟ قالوا: نعم، فقال عليه السّلام: إنّ ذاك، أي إنّ معرفتكم ذلك لهم شكراً[1] ومكافأة.

ذكر ابن الأنباري هذا الحديث وهذا التأويل، فثبت بهذا
٩ الحديث ما قال صاحب العين في الشكر. ويقال شكره وشكر له، كما يقال: نصحه ونصح له، وشكر له أفصح لأنّه في القرآن كذلك، واللّه الموفق.

(١) (لهم شكراً) ي: شكراً لهم.

ذكر ما جاء من أسماء اللّه تعالى أوّله حرف الصاد

اعلم /أنّ ذلك الصمد والصادق والصبور والصفوح. [ل٧٨آ]

[في الصَّمَد]

فأمّا الصَّمَد فقد قيل: معناه الباقي الذي لا يفنَى، وقيل الدائم، وقيل المرغوب فيه إلى الرغائب، والمرهوب منه في الرهائب، وقيل الذي لا جوف له، وهو قول الحسن البصري ومجاهد وسعيد بن جبير والضحّاك. أرادوا بما قالوا: نفي التشبيه، ولم يريدوا أنّه مصمت لأنّ المصمت المتضاعف[(١)] الأجزاء، ومن وصف اللّه به فهو كافر، وهؤلاء الكبراء من السلف حاشاهم عن الكفر وعن قولٍ يؤدي إلى الكفر، وباللّه العِصْمة.

[في الصادق]

وأمّا اسم[(٢)] الصادق، فاعلم بأنّ الصدق معنى ينتظم كل خير وصلاح واستقامة، حتى سُمّي الموضع الآمن الخصيب صدقاً. كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّأَ صِدْقٍ﴾[(٣)]، أي المنزل الآمن الخصيب. ومنه الصديق وهو الذي يستوي ظاهره وباطنه في

(١) إ: المضاعف.

(٢) ج: -.

(٣) سورة يونس ١٠/ ٩٣.

المودة. وقال تعالى: ﴿أَوْ صَدِيقِكُمْ﴾[١]. ومنه الصِّدّيق وهو المصدّق بالحق ظاهراً وباطناً، وكثر تصديقه حتى صار علماً في ذلك. فكان معنى الصادق في أسماء[٢] اللّه المستقيم الإلٰهية ولا إلٰه إلّا هو. وإن[٣] وعده[٤] ووعيده وأمرهُ ونهيه وخبره وقوله وفعله وحكمه وقضاؤه وقدره صدقٌ حق، وإنّ جميع الخيرات من عنده.

وإنّه لا يوصف بالشر، كما جاء عن رسول اللّه عليه السّلام أنه كان يقول في دعاء افتتاح الصلاة دعاء فيه طول: «والخير كله بيديك والشر ليس إليك»، رواه أبو جعفر الطحاوي بإسناده عن علي بن أبي طالب عن رسول اللّه عليه السّلام، فقد نفَى رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم الشرّ عن اللّه في قوله: «والشر ليس إليك» أي لا يضاف إليك، أي أنت لا توصف به. وإضافة الشرّ إلى تقديره لا يوجب وصفه بالشرّ، لأنّ تقدير الشر لإظهار كونه[٥] شراً ليس بشرّ، لأنّه يظهره شرّاً يكلف العبد باتقائه، كما يقدر الخير لإظهاره خيراً يكلف العبد أن يفعله. فكان اللّه تعالى هوالمستحق لوصف الصدق على الإطلاق والكمال.

واعلم بأنّ الكذب نقيضُ الصدق، والكذب الغلط والانصراف

---

(١) سورة النور ٢٤/٦١.

(٢) إ، ل، ي: اسم.

(٣) ج: فإن.

(٤) ي: وحده.

(٥) (لإظهار كونه) ج: لإظهاره.

عن الحق، من قولهم: كذَب يكذِبُ كَذِباً وكِذْباً وكاذبة كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾[١] أي كذبٌ، كما قال: ﴿لا تَسْمَعُ فِيهَا لاغِيَةً﴾[٢] أي لغواً. ويقال: كذّبه إذا قال له أنت كاذبٌ، وكذَبه ـ بالتخفيف ـ إذا قال له قولاً وكذب في ذلك القول. وقال الزبير بن العوّام: إذا حملتم[٣] فلا تكذبوا، أي فلا تنصرفوا قبل النكاية، وقد قيل: الكذب الإخبار بالشيء على خلاف ما هو به، وهذا يدخل في معنى الغلط والانصراف عن الحق.

واعلم أنّ اللّه تعالى لا يوصف بالكذب، لأنّه إنّما يكذب من يجهل وجه الصدق أو يكذب لحاجة، واللّه يتعالى عن الجهل والحاجة، فيكون متعالياً عن الكذب. وكما لا يوصف بالكذب فإنّه لا [٧٨ب] يوصف بالقدرة على الكذب/ ، لأنّه إنّما يوصف بالقدرة على فعل يتصور منه ذلك الفعل. وقد قامت الدلالة على استحالة فعل الكذب منه. فيستحيل أيضاً وصفه بالقدرة عليه. ولأنّ الوصف بالقدرة عليه يؤدي إلى الوصف بالقدرة على إحواج[٤] نفسه، أو جعل نفسه محتاجاً، إذ كان الكذب لأجل الجهل بوجه الصدق أو للحاجة، واللّه يتعالى عن إحواج نفسه، وعن جعل نفسه جاهلاً، فكذلك يكون متعالياً عن الوصف بالقدرة على الكذب. فإذا قيل: هل يقدر اللّه تعالى على الكذب؟ كان الجواب عنه: إنّ هذا السؤال محال، لأنّه

---

(١) سورة الواقعة ٥٦/ ٢.

(٢) سورة الغاشية ٨٨/ ١١.

(٣) ج: جهلتم.

(٤) إ: أحوال؛ ي: إحراج.

لا يجوز أن يقال: لا يقدر لما فيه من الوصف بالعجز، ولا أن يقال يقدر لما ذكرنا. فكان الجواب عنه: إنّه محال، وباللّه التوفيق.

[في الصبور]

وأمّا الصبور، فاعلم[١] بأنّ هذا الاسم في إحدى روايتي أبي هريرة رضي اللّه عنه. ومعنى الصبور الثبات والدوام على الشيء. قال اللّه تعالى: ﴿وَاصْبِرُوا إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾[٢] أي اثبتوا على الحق. وقال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا﴾[٣]. فقيل في تأويل هذا بوجوه، وأولى الأقوال اصبروا على طاعة اللّه وصابروا على جهاد أعداء اللّه. فلمّا كان معنى الصبر ما بيّنا، فإذا أضيف إلى اللّه تعالى، كان معناه أنّه الثابت الدائم الذي لا يزول.

[في الصفوح]

وأمّا الصفوح، فمعناه العفو عن ذنب عبده عفواً لا يذكره له بعد العفو، ولا يجازيه عليه، واللّه المستعان.

---

(١) ج: واعلم.

(٢) سورة الأنفال ٨/ ٤٦.

(٣) سورة آل عمران ٣/ ٢٠٠.

ذكر ما جاء من أسماء اللّه تعالى أوّله حرف الضاد

اعلم أنّ ذلك هو الضارّ.

[في اسم الضارّ]

ومعناه الخالق للضَرّ والضُر ـ بفتح الضاد وضم الضاد ـ، فالضَر بالفتح مصدر من ضرّ يَضُرُّ[١]، وبالضم هو الاسم وهو ما يصيب الحيوان من المكروه. والدليل على أنّ خالق الضُر ـ بالضم ـ هو اللّه تعالى، قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللّهُ بِضُرٍّ فَلا كَاشِفَ لَهُ إِلّا هُوَ﴾[٢] أي وإنْ يمسسك اللّه الضر، والباء للتعدية كالألف في أمسّه، كما يقال: ذهب به وأذهبه. وإمساس اللّه الضر لا يشبه إمساس المخلوق المخلوقَ[٣]، لأنّ اللّه يتعالى عن أن يشبه فعله فعل المخلوق، لأنّ فعل المخلوق، يكون بآلة، وفعل اللّه بغير آلة، لأنّ الآلة حاجةٌ، واللّه يتعالى عن الحاجة[٤].

---

(١) (ضر يَضُر) ج: ضره يَضُره.

(٢) سورة الأنعام ٦/ ١٧.

(٣) ج: -.

(٤) البزدوي، أصول ٩٩، ١٣: وهو ما يحصُل باختيار وقدرة حادثين، هذا هو فعل العبد، وفعله غير فعل اللّه تعالى، وفعل اللّه تعالى هو الإيجاد والإحداث؛ والنسفي، تمهيد ٢٩٩، ١٠: وقيل ما وقع بآلة فهو كسب، وما وقع لا بآلة فهو خلق؛ والصابوني، بداية ١١٤/ ٤: والفرق بين الخلق والكسب أن ما وقع بغير آلة فهو خلق، وما وقع بآلة فهو كسب؛ والنسفي، اعتماد ١٦١، ١٠: وقيل ما وقع بآلة فهو كسب، وما وقع لا بآلة فهو خلق.

وإذا لم يشبه فعله فعل المخلوق كان إمساسُ اللّهِ الضَّر خلقَهُ الضُّرَ. وقال أيضاً: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللّهُ بِضُرٍّ﴾[(١)] وإن يردك بخير فهو على هذا، والدليل على أنّ خالق الضَر ـ بفتح الضاد ـ هو اللّه عزَّ وجلَّ قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلَا ضَرّاً إِلَّا مَا شَاءَ اللّهُ﴾[(٢)]. وقال في موضع آخر: ﴿ولَا[(٣)] يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعاً وَلَا ضَرّاً﴾[(٤)]. فقد أضاف إلى مشيئته[(٥)] النفع والضر. وإذا شاء اللّهُ أن يكون شيء خلقه، فثبت أنّ خالق الضَر والضُر هو اللّه تعالى.

ويدل عليه أيضاً قوله: ﴿وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللّهِ﴾[(٦)]، أي بعلم اللّه وقضائه، وإذا علم اللّه أن يكون شيء خلقه في الوقت الذي علم أنْ يكون في ذلك/ الوقت. وإذا قضى أن يكون [ل٧٩آ] شيء خلقه. ويذكر اسم الضار مع اسمه النافع، فيقال في أسمائه عزَّ وجلَّ: الضار والنافع. ومعنى النافع الخالق النفع والمنفعة. وروي عن أبي بكر الصديق رضي اللّه عنه أنّه قال: الطبيب أمرضني، أضاف الإمراض إلى اللّه تعالى. أراد به أنّ اللّه تعالى هو الخالق للمرض. وروي أنّهم نهوا عمر بن الخطّاب رضي اللّه عنه عن أكل الجبن كيلا يضره، فقال: لو كنت أعلم أنّه يضرني لعبدته، أشار إلى

---

(١) (وإن... بضر) ج: -.

(٢) سورة الأعراف ٧/١٨٨.

(٣) إ، ل، ي: لا.

(٤) سورة الرعد ١٣/١٦؛ (نفعاً... ضراً) ج: ضراً ولا نفعاً.

(٥) ج: مشيئة اللّه.

(٦) سورة البقرة ٢/١٠٢.

أنّ خالق الضر والنفع هو اللّه على الحقيقة، ولا يستحق أحد العبادة إلّا الخالق.

والذي أخبر اللّه تعالى عن إضافة إبراهيم صلوات اللّه عليه المرض إلى نفسه في قوله: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾[1]. ولم يضف الإمراض إلى اللّه تعالى، فلأنّه عليه السّلام كان في حال تعداد نعم اللّه. وذكرُ الإمراض مضافاً إلى اللّه لا يكون من تعداد النعم، لا أنّه لا يرى الإمراض من اللّه، حاشاه عن ذلك. ألا ترى أنّه أضاف جميع الأشياء إلى مشيئة اللّه في قوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئاً[2]﴾؟ ولا كذلك إضافة الإماتة إلى اللّه، وإن لم تكن من تعداد النعم. لأنّ الإيمان بالموت واجبٌ، ولا مميت ولا محيي إلّا اللّه. فأما المرض فلا يجب الإيمان به، وليس ذكره من تعداد النعم. فأضاف المرض إلى نفسه إذ هو الذي يوصف بالمرض إذا مرض.

ثم اعلم أنّ اللّه تعالى قد يخلق بلا تقدم سبب، وقد يخلق عقيب تقدم سبب[3]، كأسباب الحياة والموت والصحة والسقم وأمثال ذلك. وخالق ذلك السبب هو اللّه عزّ وجلّ، كما أنّ خالق المسبّب هو اللّه. وفي نصب الأسباب حكمة على ما ذكرنا فيما تقدم، والسبب مؤدي إلى المسبب لا أن يولّد المسبّب. وقد ذكرنا إبطال

---

(١) سورة الشعراء ٢٦/ ٨٠.

(٢) سورة الأنعام ٦/ ٨٠.

(٣) البزدوي، أصول ١٣٠، ٤: إنّ اللّه تعالى خلق العالم لما أراد، ويجوز أن يكون لا بعلّة؛ والصابوني، بداية ١١٦، ١٣: إلّا أنّ اللّه تعالى أجرى العادة بخلق الأثر عقيب مباشرة السبب.

القول بالتوليد فيما تقدم. ويجوز إطلاق اسم الضار والنافع على السبب المؤدي إلى ذلك، كما أضاف إبراهيم صلوات اللّه عليه الإضلال إلى الأصنام، كما أخبر اللّه عن قيله: ﴿إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ﴾[1]. والصنم بنفسه لا يُضل ولا يولد فعل الضلال، ولكن يَضل الضال[2] بسببه.

وأمثال ذلك كثيرة[3] في القرآن. وخالق ذلك الضرر هو اللّه، قال اللّه تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[4]. والعين والسحر سببان للضرر الذي يتعلق بالمعيون والمسحور، وخالق ذلك الضرر هو اللّه تعالى. ووصف رسول اللّه عليه السّلام العين والسحر بالحق كما قال: «العين حق والسحر حق»، باعتبار نفوذهما لا باعتبار جوازهما، ولا باعتبار توليدهما ذلك الضرر. والجملة أنّه لا يتصور وجود موجود من المنافع والمضار والقول والفعل إلّا بإيجاد اللّه تعالى، ولا قدرة للمخلوق على إيجاد المعدوم البتة، واللّه المستعان.

---

(١) سورة إبراهيم ١٤/٣٦.

(٢) ج: العباد.

(٣) ج: كثير.

(٤) سورة البقرة ٢/١٠٢.

المعهد الألماني للأبحاث الشرقية

تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد

تأليف

أبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الصفار البخاري

القسم الثاني

تحقيق

أنجيليكا برودرسن

بيروت ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م

توزيع

مؤسسة الريان

تَلْخِيصُ الأَدِلَّةِ لِقَوَاعِدِ التَّوْحِيدِ

النشرات الإسلامية

أسسها هلموت ريتر

يصدرها
المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت
بالتعاون مع جمعية المستشرقين الألمان

ستيفان ليدر و تيلمان زايدنشتيكر

٤٩ / ٢

تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد

تأليف

أبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الصفار البخاري

القسم الثاني

تحقيق

أنجيليكا برودرسن

بيروت ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

المعهد الألماني للأبحاث الشرقية

الطبعة الأولى ٢٠١١ م

طُبع على نفقة
وزارة الثقافة والأبحاث العلمية التابعة لألمانيا الاتحادية
بإشراف المعهد الألماني للأبحاث الشرقيّة في بيروت

في مطبعة مؤسسة البيان، بيروت ــ لبنان

الموزع في العالم العربي: مؤسسة الريان

بيروت ـ لبنان ـ الفاكس: (1 00961) 651327 ـ 655383 ص.ب: 14/5136 الرمز البريدي 11052020
البريد الإلكتروني: Alrayan@cyberia.net.lb الموقع الإلكتروني: http://alrayanpub.com

ذكر ما جاء من أسماء اللّه تعالى أوّله حرف الطاء

اعلم أنّ ذلك هو الطاهر والطالب.

[في الطاهر]

أمّا الطاهر فهو المنزّه عن القبائح والعيوب، وعمّا لا يليق بإلٰهيته/ [ل٧٩ب] والتطهر والتنزه. وقد ورد به التوقيف في بعض الروايات دون البعض.

[في الطالب]

وأمّا الطالب فليس في الحديث المعروف الذي ورد في تعديد أسماء اللّه تعالى، ولكن الأمة قد توارثت به في الاستحلاف الطالب الغالب. وقد ذكر أنّ عبد المطّلب أنشد شعراً في أصحاب الفيل حين رأى إرسال اللّه طيراً أبابيل عليهم، فيه اسم اللّه الطالب فقال[1]: [من الرجز]

أين المفرُّ والإلٰهُ[2] الطالب والأشرم المغلوبُ غير الغالبِ

فقد سمّى اللّهَ الطالب. وروي أنّه ذُكِر هذا الشعر بين يدي رسول اللّه وهو يسمعُه، ويرضى باسم الطالب للّه، ويتأسّف على أنّه لم يدرك عبد المطلب. وذكر أن نفيل بن حبيب هو الذي أنشد هذا

(١) (اللّه... فقال) ج: الطالب للّه تعالى وقال.

(٢) إ: (والإله): واللّه.

الشعر حين رأى إرسال اللّه طيراً أبابيل على أصحاب الفيل، فدلّ أنّ
اسم الطالب للّه معروفٌ بين العرب، مع ما أنّ رسول اللّه رضي به
٣ حيث لم ينكر هذا الاسم للّه عزَّ وجلَّ.

والأشرم اسم[1] أبرهة ملكهم الذي جاء لهدم الكعبة، ضربَ
راسه ملكُ اليمن بحربةٍ، فوقعت على جبينه فتشرّمت أنفه، أي وقع
٦ بعضه في بعض فسموه أشرم. والطلب المضاف إلى اللّه دعوته الخلق
إلى الحق، وأمره ونهيه، وباللّه القوة.

(١) النص التالي ساقط من ج.

ذكر ما جاء من أسماء اللّه أوّله حرف الظاء

اعلم أنّ ذلك هو الظاهر، وقد ذكرنا معناه فيما تقدم[1] في مقابلة اسم اللّه الباطن.

ذكر ما جاء من أسماء اللّه أوّله حرف العين غير المعجمة

اعلم أنّ ذلك العَدْل والعادل والعَلِيّ والأعلَى والعَظيم والعَفُوّ والعَافِي والعالِم والعَلِيم والعَلّام والعَزِيز.

[في العدل]

فأمّا[2] العدل، فإنّه في أصل العربية مصدر من عَدل يعدِل عَدْلاً وعَدالةً. وعدُولة، وقد يقام هذا المصدر مقام الاسم ويجري حينئذ على سنن واحد في الوحدان والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث، فيقال: رجل عَدْل، ورجلان عَدْل، ورجال عَدْل، وامرأة عَدْل. ولولا ورود التوقيف بإطلاق اسم العدل للّه عزَّ وجلَّ لَمَا جَازَ إطلاقه اسماً للّه تعالى. وقال سيبويه: معناه ذو العدل، واستدل بقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَي عَدْلٍ مِنكُمْ﴾[3].

---

(١) (ذكر... تقدم) ي: -.

(٢) ي: أما.

(٣) سورة الطلاق ٦٥/ ٢.

ثم العدل الذي هو المصدر الاستقامة، والعادل[١] المستقيم وذو العدل المستقيم أيضاً، فيكون العادل وذو العدل في اسم اللّه أنّه مستقيم الإلٰهية فلا إلٰه غيره. والعدل أيضاً وضع الشيء في موضعه وحقه، ومعنى الاستقامة داخل في هذا المعنى. فاللّه عزَّ وجلَّ عدل وعادل وذو عدل، لأنّه يضع كل شيء في حقه وموضعه، والعدل في غير وصف اللّه ينتظم معنى المثل. قال اللّه تعالى: ﴿أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَاماً﴾[٢] أي مثله، يعني في حق الجزاء دون النظير. والعدل الذي هو بمعنى المثل يكون بفتح العين وكسر العين، سواء كان في الجنس أو في خلاف الجنس في قول بعضهم. وقال بعضهم: إنّه بفتح العين في خلاف الجنس،/ وبكسر العين في الجنس، واللّه أعلم. [ل٨٠آ]

واعلم أنّه يختلف معنى العدل بالقرينة، يقال عَدَلَ فلاناً بفلان إذا سوّاه به، ومنه قوله: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾[٣]. ويقال: عدل عن كذا إذا أعرض عنه، ومصدره العُدول. يقال: عدل عن الحق عُدولاً إذا أعرض. ومنه قوله: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ﴾[٤] أي يعرضون عن الحق. وهذا العدل من العدول عُرف أنّه كذلك بدلالة قوله: ﴿ثُمَّ الّذين كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾.

واعلم أنّ العَدْل والظلم نقيضان، فالعدل الاستقامة والظلم ضد الاستقامة. والعَدْل وضع الشيء في حقه، والظلم وضع الشيء في غير

(١) ي: والعدل.

(٢) سورة المائدة ٥/ ٩٥.

(٣) سورة الأنعام ٦/ ١.

(٤) سورة النمل ٢٧/ ٦٠.

حقّه. ويقال ظلَمَ المطرُ أرضَ فلان إذا أصابها في غير وقت الإصابة. ويقال: من أشبه أباه فما ظلم. أي فما وضع الشبه في غير حقه. والظلم أيضاً النقصان كما قال تعالى: ﴿وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئاً﴾[1] أي ولم ينقص. والظلم الضرر أيضاً، وقيل الظلم مجاوزة الحد، وكل ذلك يرجع إلى ما ذكرنا فيما يضاد الاستقامة.

والله تعالى لا يوصف بالظلم وهو المتعالي عن الظلم، لأنّ مَن يظلم فإنّما يظلم لجهله بوجه العدل أو لحاجته إليه، والله يتعالى عن الجهل والحاجة، لأنّ علم الله تعالى أزلي وهو العالم بذاته وغناؤه ذاتي وهو الغني بذاته، ولا يتصور تغيّر وصف ذاتي إلى ضده لقيام الذات المقتضي لذلك[2].

وكما أنّه لا يوصف بالظلم، فإنّه لا يوصف بالقدرة على الظلم[3]، لأنّ الوصف بالقدرة على الظلم يؤدي إلى الوصف بالقدرة على إحواج نفسه، أو جعل نفسه جاهلاً، إذ الظلم يفعل للجهل بوجه العدل أو للحاجة، ولا شك أنّ الوصف بالقدرة على إحواج نفسه

---

(١) سورة الكهف ١٨/ ٣٣.

(٢) السمرقندي، جمل ١٥، ٥: ثبت أنّه لم يزل موصوفاً بجميع ما يوصف به... لأنّ التغير من أمارات الحدث؛ والنسفي، عقائد ٣، ١٩؛ ولا تغيّر على الله ولا على صفاته؛ والصابوني، كفاية ٩٠ب: وإنّما الخصم يعارضنا أن في إثبات الصفات إثبات المغايرة، وإنّه مناف للتوحيد، ونحن ننكر ذلك؛ والنسفي، اعتماد ٥٨، ١٠: ولا تغير هنا.

(٣) النسفي، تبصرة ٨٩، ١٣: وكذا صيرورة الظلم صفة الله تعالى محال؛ والنسفي، عمدة ٢٥، ٦؛ والنسفي، اعتماد ٢٥٧، ٤؛ ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب.

مستحيل، فكذلك الوصف بالقدرة على الظلم، ولأنّه إنّما يصحّ الوصف بالقدرة على فعل إذا كان يتصور منه ذلك الفعل، وإذا لم يتصور من اللّه الظلم، لم يجز وصفه بالقدرة عليه.

فإذا قيل: هل يقدر اللّه على الظلم؟ كان الجواب عنه أنّ هذا السؤال محال، لأنّه لا يجوز أن يقال يقدر للمعنى الذي بيّنا، ولا أن يقال لا يقدر لما فيه من وصفه بالعجز. فكان الجواب عنه ما بيّنا، وكذلك السؤال عن القدرة على إيجاد الموجود وإعدام المعدوم، والسؤال عن القدرة على خلق مثله وأمثال ذلك مما يستحيل كونه، كان الجواب عنه ما بيّنا.

[في العزيز]

وأمّا اسمُ اللّه العزيز، فإنّ معناه المنيع بالاقتدار، وهو المتفرد بقدرةٍ يعجز من سواه عن مقاومته، وللّه العزّة، كما قال: ﴿أَيَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ العِزَّةَ فَإِنَّ العِزَّةَ لِلّهِ جَمِيعاً﴾[(١)] والعزّة المنعة، وقال عزَّ وجلَّ: ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ﴾[(٢)] أي في ممانعةٍ من قبول الحق. وعزّة غير اللّه لا تعادل عزّة اللّه كما قال: ﴿فَإِنَّ العِزَّةَ لِلّهِ جَمِيعاً﴾ ومَنْ نال عزّاً فإنّما نال من اللّه، كما يقال: يُعز مَن يشاء ويذل مَنْ يشاء.

والعزيز أيضاً بمعنى/ الغالب من قولهم: عزّ يعُزّ ـ بضم العين ـ [ل٨٠ب]

---

(١) سورة النساء ٤/ ١٣٩.

(٢) سورة صٓ ٣٨/ ٢.

من المستقبل إذا غلب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَزَّنِي فِي الخِطَابِ﴾[(١)] أي غلبني. ومنه قولهم: مَن عزّ بزَّ، أي مَن غلب سلب. والعزيز أيضاً بمعنى القوي الذي يمتنع بقوّته، كما قال: ﴿فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾[(٢)] أي قوينا. والعزيز أيضاً بمعنى الشديد من قولهم عزّ يعَز - بفتح العين - من المستقبل إذا اشتد، ومنه قوله: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾[(٣)] أي شديد عليه، وقال: ﴿وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾[(٤)] أي شديد. ويقال: عزّ الشيء يَعِزّ، إذا صار عزيز الوجود واشتد مطلبُه.

فاللّه تعالى عزيز على هذه المعاني، فإنّه غالب على كل شيء وهو القوي وشديد الانتقام من أعدائه عدلاً منه، وهو عزيز الوجود معرفةً به[(٥)]. وقال اللّه عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يُؤْمِنُونَ﴾[(٦)]. وقال: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾[(٧)]. فالواجب على كل مَنْ عرف اللّه أن يتعزز باللّه طاعة له لينال عزّ الدارين، «ومن تعزز بغير اللّه أذلّه اللّه»، كذلك قال صلّى اللّه عليه وسلّم، وإليه أشار اللّه تعالى في القرآن حيث قال: ﴿أَيَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ العِزَّةَ فَإِنَّ العِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾[(٨)].

---

(١) سورة صٓ ٣٨/ ٢٣.

(٢) سورة يس ٣٦/ ١٤.

(٣) سورة التوبة ٩/ ١٢٨.

(٤) سورة فاطر ٣٥/ ١٧.

(٥) ي: -.

(٦) سورة الرعد ١٣/ ١.

(٧) سورة يوسف ١٢/ ١٠٦.

(٨) سورة النساء ٤/ ١٣٩.

[في العَلِيّ والأعلَى]

وأمّا اسم اللّه العلي، فإنّه في العربية الفَعيل من عَلا يعلو عُلُواً فهو عالٍ وعَليّ، وعلو اللّه تعالى بأنّه لا سَمِيّ له في ذاته وأسمائه وصفاته[١]، ومن عَلا في الأرض من أعداء اللّه كفرعون وأمثاله، كما قال: ﴿إنَّ فَرْعَوْنَ عَلا فِي الأَرْضِ﴾[٢] فإن علوه كان تكبراً عن الحقّ لا بحق، إذ من حق العبد أن يتواضع به في قبوله أمره ونهيه، والإذعان لحكمه. فإذا تكبر عن قبول ذلك فقد وضع نفسه في غير حقها، فكان علوه بغير حق. فأمّا علوّ اللّه تعالى فإنه حق، وهو المستحق للعلو بذاته.

وهو الأعلى أيضاً كما قال: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى﴾[٣]، ومعنى الأعلى أنّه أعلى عن أن يكون له سَميٌّ في ذاته وصفاته وأسمائه. والذي قال تعالى في حق موسى صلوات اللّه عليه: ﴿إنَّكَ أَنْتَ الأَعْلَى﴾[٤] فإنّه أراد به أنّك أنت الأعلى من أولئك القوم من فرعون وجنوده وسحرته، والمستعلي عليهم والغالب عليهم، لا أن يعادل علوه علوّ اللّه. فالله أعلى من كل شيء، وعلو اللّه ليس من

(١) البزدوي، أصول ٣١، ٢: اللّه تعالى فوق العالم، ولكن كان ذلك تشريفاً له وليُرى آثار قدرته؛ والصابوني، بداية ٤٧، ٦: ثم نقول لا تمدح في الفوقية من حيث الجهة.

(٢) سورة القصص ٢٨/ ٤.

(٣) سورة الأعلى ٨٧/ ١.

(٤) سورة طه ٢٠/ ٦٨.

حيث المكان، لأنّه كان ولا مكان، مستغنياً في قدمه عن المكان[(١)]، فكيف يكون علوه بمكان؟

ثم خلق المكان وهو على ما كان في استغنائه عن المكان، فلا يتصور تغيره عن وصفه القديم في الاستغناء عن المكان، لأنّ غناءه ذاتي لا من جهة أحد، فلا يتصور تغير الوصف الذاتي إلى ضده لقيام الذات[(٢)] المقتضي لذلك الوصف الذي استحقه في الأزل[(٣)]، ولا يجوز

(١) الماتريدي، توحيد ١١٠، ١: ويحتمل أن يكون على المنفيّ بوصف المكان إذ هو أعلى الأمكنة عند الخلق، ولا تقدّر العقول فوقه شيئاً، فأشار إليه ليعلم علوّه عن الأمكنة، وتعليه عن الحاجة؛ والبزدوي، أصول ٢٩، ٣: ليس للّه تعالى مكان بل هو على الصفة التي كان قبل خلق المكان؛ والنسفي، تبصرة ١٦٩، ١٤: إنّه تعالى كان ولا مكان. . . وإذا كان كذلك عُلم يقيناً أنّه لم يكن متمكناً في الأزل في مكان لاستحالة التمكن في القدَم؛ والنسفي، تمهيد ١٥٨، ٤: وقد أقمنا الدلالة على استحالة قدم غير اللّه تعالى؛ والنسفي، عقائد ٢، ٣: ولا يتمكن في مكان؛ والصابوني، كفاية ٧٩آ: وإذا ثبت أنّ التعري عن المكان والجهة ثابت في الأزل، فلو صار متمكناً أو في جهة بعد خلق المكان لحدث في ذاته معنى لم يكن ثابتاً في الأزل، فيصير محلاً للحوادث وذا غير جائز على القديم؛ والنسفي، عمدة ٥، ١٩: وليس بمتمكن على العرش، لأنّ التعري عن المكان ثابت في الأزل لعدم قدم المكان؛ والنسفي، اعتماد ٤٦، ٨: ولنا أن التعري عن المكان ثابت في الأزل لعدم قدم المكان.

(٢) ي: الذاتي.

(٣) الماتريدي، توحيد ١٠٦، ٦: الأصل فيه أنّ اللّه سبحانه كان ولا مكان، وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان، فهو على ما كان، وكان على ما عليه الآن، جلّ عن التغير والزوال والاستحالة والبطلان، إذ ذلك أمارات الحدث التي بها عَرف حدث العالم، والبزدوي، أصول ٢٩، ٥: والقديم لا يتصوّر عليه التغير والانتقال؛ والنسفي، تمهيد ١٥٩، ١: والتغير وقبول الحوادث من أمارات الحث، وهو =

أن يكون انتقل إلى مكان، لأنّ الانتقال وصف حدث، واللّه يتعالى عن أوصاف الحدث. لأنّ أوصافَهُ أوصافُ إلٰهية[١]، ولا يتصور تعرّي ذات الإلٰه عن أوصاف الإلٰهية. ولأنّ المكان محدود، واللّه يتعالى عن الحد، لأنّ حد الشيء منتهاه، واللّه تعالى عن التناهي[٢].

وقال بعض/ المعتزلة: إنّه في كل مكان بذاته. كذلك حكاه [ل٨١آ] الأشعري عن الحسين النجار، وهذا الذي قاله[٣] النجار باطل لما بيّنا. وقال بعض المعتزلة: إنّه في كل مكان علماً وتدبيراً، وهذا لا يصح أيضاً، لأنّ الوصف بأنّه في كل مكان تحديد، فالتقييد بالعلم

= مستحيل على اللّه تعالى؛ والنسفي، اعتماد ٤٧، ٩: فلو تمكن بعد خلق المكان لتغير عما كان عليه ولحدثت فيه مماسة... والتغيّر وقبول الحوادث من أمارات الحدوث.

(١) البزدوي، أصول ٢٩، ٦: الانتقال إلى المكان والاستقرار عليه من صفات الأجسام، وقد ذكرنا أنّه ليس بجسم؛ والنسفي، بحر ١٣٤، ١٤: وباطل أن يكون بمكان دون مكان، لأنّه يحتاج إلى الانتقال، وهو من صفات المخلوقين وأمارات المحدثين، واللّه تعالى منزه عن ذلك.

(٢) الماتريدي، توحيد ١٠٧، ١٢: ولو جاز الوصف له بذاته بما يحيط به (من) الأمكنة لجاز بما يحيط به (من) الأوقات، فيصير متناهياً بذاته مقصّراً عن خلقه؛ والنسفي، تبصرة ١٧١، ٧: وكذا كان محدوداً متناهياً حيث كان على قدر ساحة العرش؛ والنسفي، تمهيد ١٥٩، ٣: ولأنّ العرش محدود متناه متبعض؛ والصابوني، كفاية ٧٩ب: وعلى أي تقدير كان لا بد وأن يكون متناهياً من جهة المحاذاة أو جهة التمكن، وما جاز عليه التناهي من جهة، جاز من سائر الجهات، تعالى اللّه عن ذلك علواً كبيراً؛ والصابوني، بداية ٤٥، ٣: فإن كان مقدراً بمقداره أو أصغر منه فلا بد أن يكون محدوداً متناهياً، والتناهي من أمارات الحدث.

(٣) ي: قال.

والتدبير يؤدي إلى أنّه محدود علماً وتدبيراً، والذي قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾[(١)] فإنّ تأويله شمول إلٰهيته في السماء والأرض. ولا يوجب حرف في تحديده بالسماء والأرض، لأنّه يقال فلان في الأمر كذا، أي في التصرف فيه.

والذي قال تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[(٢)]، فإنّه لا يوجب كون العرش مكاناً له[(٣)]، لأنّ على في هذا الموضع ونحوه حرف صلة يصل ما بعدها بما قبلها، والوصل يقتضي الاختصاص. والاختصاص بحرف على من وجوه منها الاختصاص بالوصف كما قال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[(٤)]، ولا يصح اعتبار هذا الاختصاص فيما نحن فيه[(٥)]، لأنّ العرش لا يصلح وصفاً له. ومنها اختصاص جهة

---

(١) سورة الزخرف ٤٣/ ٨٤.

(٢) سورة طه ٢٠/ ٥.

(٣) الماتريدي، توحيد ١٠٨، ١١: وذكر في القمر كَفّاً من نور العرش، فإضافة الاستواء إليه لوجهين، أحدهما على تعظيمه بما ذكر على أثر ذكر سلطانه في ربوبيته وخلقه ما ذكر، والثاني على تخصيصه بالذكر بما هو أعظم الخلق وأجلّه؛ والبزدوي، أصول ٢٩، ١٩: فهاتان الآيتان (٢٠، ٥؛ و٦٧، ١٦) تدلان أنّه ليس في كل مكان. فدلّت الآيات كلها أنّ المراد منه أنّه مستولٍ على جميع العالم؛ والنسفي، تبصرة ١٨٤، ١٢: فعلى هذا يحتمل أن يكون المراد منه استولى على العرش الذي هو أعظم المخلوقات؛ والصابوني، بداية ٤٦، ٣: ولو ذكر الاستواء للمدح في حق الخلق لا يفهم منه التمكن والاستقرار؛ والنسفي، اعتماد ٤٨، ٧: فكان المراد به: استولى على العرش، وتخصيصه باعتبار أنّه أعظم المخلوقات.

(٤) سورة القلم ٦٨/ ٤.

(٥) ج: –.

كما قال: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾[١]، أي على جهة واحدة، ولا يصح اعتبار هذا الاختصاص أيضاً فيما نحن فيه[٢]. لأنّ الجهة حدّ واللّه متعال عن الحدّ.

ومنها اختصاص وجوب كما على فلان دين، ولا يصح اعتبار هذا الاختصاص ها هنا أيضاً، لأنّه ليس من باب الوجوب في شيء. ومنها اختصاص ولاية، كما يقال: فلان أمير على العراق، يراد به أنه ذو ولاية عليه. وهذا هو الوجه في هذا. أي أنّه ذو ولاية وسلطان على العرش خلقاً له وتصريفاً له من حال إلى حال. وإنّما خص العرش بهذا المعنى وإن كان هذا الاختصاص ثابتاً في كل شيء، لأنّ العرش أعظم خلق خلقه اللّه، حتى جاء في الآثار أنّه أعظم من السماوات والأرض. فذكر العرش ليعلم أنّه إذا كان ذا ولاية على هذا الخلق العظيم فما دونه أولى.

وقوله: ﴿اسْتَوَى﴾ أي استقام على الوصف الذي اقتضى قوله: ﴿عَلَى الْعَرْشِ﴾ هذا[٣] كما يقال: استوى أمر فلان أي استقام واعتدل.

وقيل في تأويل هذا الاستواء: استولى واستعلى، وينتظم الاستواء معنى[٤] الصعود، كما روي عن الخليل بن أحمد رحمه اللّه

---

(١) سورة الحج ٢٢/١١.

(٢) ج: -.

(٣) ج: -.

(٤) ج: مع.

أنّه قال: دخلت على أعرابي وكان في غرفة له، فقال لي: استوِ(١)، فلم أفهم فتحيّرتُ. فعرف الأعرابي ذلك(٢) فقال: اصعد، فثبت أنّه ينتظم معنى الصعود. ولكن اللّه لا يوصف بالصعود(٣)، لأنّه وصف حدث، واللّه يتعالى عن أوصاف الحدث.

والتعالي تفاعل من العلوّ، فاللّه متعالٍ على(٤) معنى أنّه المستعلي على كل شيء بقدرته، ولا قوة إلّا باللّه.

[في العظيم]

وأمّا اسم اللّه العظيم، فاعلم بأنّ معناه أنّه عظيم الشأن كما قال: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾(٥). والشأن معنى يعظم متضمنه، ويذكر الشأن ويراد به الحال، ولكن اللّه لا يوصف بالحال ويوصف بالمعنى، لأنّ الصفة/ معنى يقوم بالذات. والعظيم في العربية اسم لما [ل٨١ب] يصغر مقدار غيره عنه. ثم إذا كان في الجنس، يصغر مقدار غيره عنه في الجنس، كما يقال: عرش عظيم أي في الجنة، ومال عظيم أي في العدد، وبهتان عظيم أي في الكذب، وسحر عظيم أي في الحال عند من(٦) يراه من الناس يملأ الصدور بهوْله. وفي غير الجنس وهو

(١) ج: استوي.
(٢) ج: + مني.
(٣) ج: بصعود.
(٤) ج: عن.
(٥) سورة الرحمن ٢٩/٥٥.
(٦) (عند من) ج: عندك.

اللّه تعالى، فإنّه يصغر مقدار من سواه عند عظمته.

وقد روت الثقات عن أبي هريرة رضي اللّه عنه، عن رسول اللّه عليه السّلام فيما يحكي عن ربه عزَّ وجلَّ: «العظمة إزاري، والكبرياء ردائي، فمن نازعني فيهما قصمته». وفي بعض ألفاظ هذا الخبر: «فمن نازعني في واحدة منهما قذفته في النار». وفي بعضها: «أحرقته بناري». فإنّ الإزار المذكور في هذا الخبر يُتأوّل على نفي القبائح عن اللّه، لأنّ العرب تكنّي بالإزار عن العفاف، ذكره ابن الأنباري. ولا شك أنّ العفاف وصف مدح لصاحبه، فإذا أُضيف الإزار إلى اللّه تعالى كان المراد منه ما بيّنا، فكأنّه قال: العظمة نزاهتي عمّا لا يليق بإلهيتي.

وأمّا الرداء المذكور في هذا الخبر فإنّه يُتأوّل على[1] كثرة العطاء. فإنّ العرب تكني بالرداء عن كثرة العطاء بقول: فلانُ غَمْر الرداء، إذا كان كثير العطية. فإذا أضيف إلى اللّه تعالى كان المراد منه ما بيّنا، فكأنّه قال: والكبرياء إفاضتي الجود على خلقي. وقد يكنّى بالرداء عن الدَّين، كما روي عن علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه أنّه قال: مَن أراد البقاء ولا بقاء، فليخفّف الرداء، يعني الدَّين. ويكنى عن السيف. ولا يجوز أن يتأوّل هذا الرداء على السيف والدَّين، وإن جاء في الخبر: دَين اللّه أحق، وقيل: فلان سيف اللّه لأنّ دين اللّه وسيف اللّه غير اللّه، وكبرياء اللّه صفة اللّه.

ولما كان اللّه عظيماً وجب تعظيمه، وذلك بإخلاص التوحيد

(١) ي: في

والعبادة والثناء عليه، كما هو أهله، كما روي عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قال: «أما الركوع فعظموا فيه ربكم»، وأمر بأن يقولوا في الركوع سبحان ربي العظيم، وفي السجود سبحان ربي الأعلى، وهذا حق الثناء عليه. وفي حديث عائشة قالت: كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم يقول في الركوع والسجود «سُبّوح قُدّوس رب الملائكة والروح»، واللّه المستعان.

[في العَفُوّ والعافي]

وأمّا اسم اللّه العَفُوّ، فاعلم بأنّ معناه: المتجاوز عن زلّة عبيده، ومنه[1] قوله: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾[2]، والعَفْو في العربية الترك، ومنه قوله: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾[3] أي تُرِك له. ويقال عفَى المنزل إذا اندرس بتركه. والعافية ترك المكروه، والعفو من اللّه ترك عقوبة من استحقها لمن شاء. والعفو التسهيل والتيسير، يقال: أدركت هذا الأمر عفواً صفواً أي في سهولة. وإنّما سمي التسهيل عفواً لما فيه من ترك الاستقصاء، ومنه/ قوله تعالى: ﴿خُذِ العَفْوَ﴾[4]. أمره [ل٢٨٦]
بالأخذ بالعفو، أي بتسهيل الأمر على الناس في معاملاتهم وترك الاستقصاء. ومنه قوله عليه السّلام: «أوّل الوقت رضوان اللّه وآخره عفو اللّه»، أي تسهيل اللّه الأمر على الناس.

---

(١) ج: منه.

(٢) سورة التوبة ٩/ ٤٣.

(٣) سورة البقرة ٢/ ١٧٨.

(٤) سورة الأعراف ٧/ ١٩٩؛ ي: + وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ.

ومن لم يَر تأخير الصلاة عن أوّل وقتها تأوّل الحديث[1] على أنّ فيه تقصيراً، لأنّ العفو إنّما يذكر حيث كان التقصير. وهذا تأويل باطل لأنّه روي أنّ جبريل صلوات اللّه عليه صلّى برسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم الصلوات في أوّل أوقاتها مرة، وصلّى به مرّة أخرى في آخر أوقاتها. ولا شكّ أنّه كان يفعل ذلك بأمر اللّه عزّ وجلّ. فدلّ أنّ التأخير عن أول الوقت لا يكون تقصيراً.

وأمّا معنى العافي في أسماء اللّه، فمعناه العفو، إلّا أنّ العفو أبلغ لأنّه للتكثير بلا حصر.

[في العالِم والعَليم والعَلّام]

وأمّا اسم[2] العالِم والعليم والعلّام، فقد ذكرنا معنى العلم وما يتصل به من الكلام في أصول الدين فيما تقدم[3]. والعليم أبلغ من العالِم، والعلّام أبلغ من العَليم، ولا قوة إلّا باللّه.

(١) ج: -.

(٢) ج: + اللّه.

(٣) ج: + من هذا الكتاب.

ذكر ما جاء من أسماء اللّه تعالى أوّله حرف الغين المعجمة

اعلم أنّ ذلك الغافر والغَفور والغَفّار والغَني والغالب والغَلّاب.

[في الغافر والغفور والغفار]

فأمّا الغافر والغفور والغفّار، فمن الغَفْر وهو السَتْر، من غفرَ يغفِر غَفْراً ومغفِرةً وغُفراناً إذا ستر، ومغفرة اللّه وغفرانه تغطيته الذنب على عبده بتصييره كأنّه لم يقع في الحكم برفع التبعية عنه. والذي قال تعالى: ﴿غُفْرَانَكَ رَبَّنَا﴾[1]. فإنّ الغفران مصدر وهو من أسماء المصادر كالشكران والكفران، وهو دعاء، وحذف فعل اغفر لأنّ هذا المصدر يدل على الفعل المحذوف. ومعناه: اللّهم اغفر لنا غفرانك، كما يقال: اغفر لنا[2] مغفرةً من عندك. وقيل معناه نسألك غفرانك. والقول الأول أولى لأنّه تفسير على الفعل الذي أخذ الغفران منه، ومثاله حمداً للّه وشكراً له، أي أحمد اللّه حمداً وأشكره شكراً. وكان الفرّاء يرفع غفرانك على معنى غفرانُك مطلوبُنا.

واعلم أنّ اللّه تعالى يغفر الذنوب جميعاً[3] كما قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ

(١) سورة البقرة ٢/ ٢٨٥.

(٢) (غفرانك. . . لنا) ج: -.

(٣) السمرقندي، جمل ٢٩، ٣: ثم لا يشكّ أنّه يغفر الذنوب مغفرة؛ البزدوي، أصول ١٤٠، ١٥: فإنّا نقول: اللّه تعالى يغفر الذنوب جميعاً؛ والنسفي، تبصرة ٧٧٥، ١٤: يحققه أنّه تعالى غافر الذنب، وكذا يسمى غفور، وغفّاراً؛ والنسفي، اعتماد ٢٣٨، ٨: حكم بغفران الذنوب بلا شرط التوبة.

يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾[١]، والذنوب على مراتب، وأعظمها الشرك بالله[٢]. كما قال: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيداً﴾[٣]. والله تعالى يغفر الشرك إذا تاب العبد وآمن[٤] لقوله[٥]: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ﴾[٦]، وقوله: ﴿يَلْقَ أَثَاماً﴾[٧] إلى قوله: ﴿إِلّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ﴾[٨]، وقوله: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ﴾[٩]، إلى قوله: ﴿أَفَلا يَتُوبُونَ إِلَى اللّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ﴾[١٠]. ثبت

---

(١) سورة الزمر ٣٩/ ٥٣.

(٢) الماتريدي، توحيد ٥٨٠، ٢: والثاني أنّ اللّه جل ثناؤه وعد أن لا يجري إلّا مثلها، ومثل الشرك الذي في العقل أكبر من كل ذنب؛ والبزدوي، أصول ١٣٥، ١٨: فنقول: لا شك أنّ كل ذنب وإن كان كبيرة دون الإشراك؛ والنسفي، بحر ١٨٨، ٣: ثم الذنوب على أوجه: منها ما يكون بينه وبين ربه . . . وأمّا الصلاة والزكاة والصوم لا يرتفع إلّا بقضاء الفوائت؛ والصابوني. بداية ١٤٦، ٨: والفرق لأصحابنا بين الكفر وسائر الذنوب أنّ الكفر نهاية في الجناية.

(٣) سورة النساء ٤/ ١١٦.

(٤) الماتريدي، توحيد ٣٦٤، ٥: ومعلوم أنّ الشرك قد يغفر بالتوبة؛ والبزدوي، أصول ١٣٥، ١٠: أخبر أنّه لا يغفر الشرك والمراد منه بدون التوبة. أمّا بعد التوبة يغفر بإجماع أهل القبلة؛ والنسفي، عقائد ٣،١٠: واللّه لا يغفر لمن يشرك به؛ والصابوني، بداية ١٤٥، ٧: والثانية مسألة العفو عن الكفر والشرك هل يجوز في العقل أم لا؟ قال أصحابنا رحمهم اللّه: لا يجوز ذلك؛ والنسفي، اعتماد ٢٤٥، ١٠: الشرك مغفور عنه بالتوبة.

(٥) ج: بقوله.

(٦) سورة الأنفال ٨/ ٣٨.

(٧) سورة الفرقان ٢٥/ ٦٨.

(٨) سورة الفرقان ٢٥/ ٧٠.

(٩) سورة المائدة ٥/ ٧٣.

(١٠) سورة المائدة ٥/ ٧٤.

بهذه الآيات غُفْرانُ الشرك إذا تاب العبد عنه، والشرك والكفر واحد لأنّه يبلغ الكفر مبلغ الشرك في الجريمة. والذي قال تعالى: ﴿إِنَّ اللّٰهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾[١]. نفى غفران الشرك على الإطلاق، وهو في [ل٨٢ب] المعنى مقيد/ بدلالة الآيات التي تلوناها، وبدلالة أنّ التوبة عن الشرك تزيل وصف الإطلاق عن صاحبه. فيكون الغفران في الآخرة غفران سيئات المؤمن لا غفران شرك[٢] المشرك.

وأمّا ما دون الشرك من الذنوب فإنّ اللّٰه تعالى وعد غفران ما دون الشرك من الذنوب معلقاً بمشيئته[٣]. كما قال: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[٤]. والفرق بين الشرك وما دون الشرك من الذنوب،

(١) سورة النساء ٤/٤٨.

(٢) ج: يشرك.

(٣) السمرقندي، حمل ٦، ٢٩: وأمّا الكبائر دون الشرك فقد أطاع صاحبه ربه في أصل الطاعات وهو الإيمان، وعصاه بارتكاب الكبائر، فيرجو من اللّٰه تعالى أن يغفر ما ارتكب من المعاصي لما أطاعه في أفضل العبادة؛ والبزدوي، أصول ١٣١، ٩: قال أهل السنّة والجماعة: إنّ أهل الكبائر لا يخلدون في النار وإن خرجوا من الدنيا من غير توبة، وللّٰه تعالى فيهم مشيئة؛ والنسفي، تبصرة ٧٧٦، ٨: فقلنا: له المشيئة في ذلك، فمن شاء عذّبه بقدر ذنبه... ومن شاء عفا عنه، فضلاً منه ورحمة؛ والنسفي، عقائد ٣، ١١: ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر؛ والنسفي، عمدة ٢٤، ٥: والعاصي إذا مات بغير توبة فهو في مشيئة اللّٰه تعالى، إن شاء عفى عنه وأدخله الجنة، وإن شاء عذّبه بقدر ذنبه صغيرة أو كبيرة؛ والنسفي، اعتماد ٢٤٦، ١: يغفر ما سوى الشرك، وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبلها... يدل على أنّه تعالى يغفر كل هذه الأقسام لمن يريده، وهو المطلوب.

(٤) سورة النساء ٤/٤٨.

أنّه لا يجوز غفران الشرك بلا توبة، ويجوز غفران ما دون الشرك، وإن مات مصرّاً على[1] الذنب، تفضلاً من اللّه عزَّ وجلَّ.

واعلم أنّه جاء في القرآن آيات في الوعد في غفران الذنب على العموم. وآيات في الوعيد على الذنوب على العموم، واختلف النّاس في ذلك، فتعلّق قوم بآيات الوعد وغلوا في ذلك، فقالوا: لا يضر مع الإيمان ذنب وهم غلاة المرجئة. وتعلق قوم بآيات الوعيد وغلوا في ذلك، فقال قوم: إنّه يكفر بارتكاب الذنب أيّ ذنب كان وهم الخوارج. وقال قوم إنّه: يصير مشركاً لا كافراً، وقال قوم يصير منافقاً، وقال قوم: الصغائر مغفورة، وأمّا الكبائر فإنّه بارتكابها يخرج من الإيمان ولا يدخل في الكفر، فيصير في[2] منزل بين منزلتين، وإذا مات مصراً عليها فإنّه يخلد في النار وهو مذهب المعتزلة، وهذه الأقوال كلها ضلال.

وقال أهل الحق: إنّ وصف الإيمان كان ثابتاً له قبل ارتكاب الذنب، ثم وقع الإشكال في إزالة هذا الوصف بارتكاب الذنب، لأنّ بعض الآيات توجب تعميم الوعد، وبعضها يوجب تعميم الوعيد، ولم يمكن ترجيح إحدى الآيتين[3] على الأخرى، لما في ذلك من تعطيل العمل بالآية الأخرى. فلا يزول وصف الإيمان بالشك، ووجب حمل آيات الوعيد على استحلال الذنب، وحمل آيات الوعد على مواقعة

(١) إ: عن.

(٢) ج: -.

(٣) ج: الروايتين.

الفعل[١] من غير استحلال. والذي يدل عليه أنّه عزَّ وجلَّ نفى غفران الشرك مطلقاً، ووعد غفران ما دون الشرك معلقاً بمشيئته من غير فصل بين ذنب وذنب فيما دون الشرك.

فيدل ذلك على أنّ الذنب فيما دون الشرك لا يخرجه عن الإيمان[٢] لأنّ التعليق بالمشيئة تجديد من الذنب من غير فصل بين كبيرة وصغيرة. ويدل أيضاً على أنّه لا يصير كافراً ولا مشركاً ولا منافقاً، لأنّه نفَى غفران الشرك ورجّى فاعل ما دون الشرك. ويدل أيضاً على أنّه لا يصير في منزلة بين منزلتين، وعلى نفي تخليده في النار، لأنّ ما دون الشرك من الذنوب دون الشرك باتفاق بيننا وبين من ادّعى منزلة بين منزلتين. فيجب أن لا يكون جزاؤه مثل جزاء الشرك. وقد ثبت التخليد في النار جزاء الشرك، ولو صار في منزلة

(١) ج: (مواقعة الفعل) مواقفة العقل.

(٢) الماتريدي، توحيد ٥٦٠، ٧: ألا يجوز إخراج صاحبها من الإيمان؛ والسمرقندي، جمل ٢٧، ٢: ثم لما صح ما وصفنا بطل القول بالخروج من الإيمان بتناول الكبيرة؛ والبزدوي، أصول ١٣٥، ٢: إنّ الإنسان بالذنب لا يصير كافراً ولا يخرج عن الإيمان؛ والنسفي، تبصرة ٧٧٥، ١٨: فكان فيه دليل أنّ العبد بالمعصية لا يكفر، وبالكبيرة لا يخرج عن الإيمان؛ والنسفي، تمهيد ٣٦٠، ١: فهذا اسمه المؤمن، وبقي على ما كان عليه من الإيمان، ولم يزل عنه إيمانه؛ والنسفي، عقائد ٣، ٩: والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان ولا تدخله في الكفر؛ والصابوني، بداية ١٤٠، ٢: قال أهل السنّة: من ارتكب كبيرة دون الكفر لا يعتبر كافراً ولا منافقاً، ولا يخرج من الإيمان؛ والنسفي، عمدة ٢٤، ٤: ومقترف الكبيرة لا يخرج من الإيمان لبقاء التصديق؛ والنسفي، اعتماد ٢٣٤، ٤: مقترف الكبيرة عمداً غير مستحل لها ولا مستخفٍ لمن نَهى عنها لا يخرج من الإيمان لبقاء التصديق.

بين منزلتين لوجب أن يكون جزاؤه بين جزاءين لا جزاء الشرك ولا جزاء الإيمان ليكون الجزاء بالعدل.

فلما انعقد الإجماع/ على خلاف ذلك، لأنّه تعالى جعل أهل [ل٨٣أ] الجزاء في الآخرة على قسمين: أهل رضوان اللّه وأهل نقمة اللّه، فمن جعل قسماً ثالثاً فقد خالف قسمة اللّه تعالى وذلك محال. ولا يجوز أن تكون الصغيرة مغفورة على القطع، لأنّه علق غفران ما دون الشرك بمشيئته، وذلك تحديد من الذنب من غير فصل بين الصغيرة والكبيرة. والذي قال تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾[١]، فإنّه يحتمل أنّها كبائر الشرك نحو ادّعاء الربوبية[٢] أو جحود[٣] الصانع، أو الإشراك بالصانع، أو جحود الرسل والأنبياء واستحلال ما حرّم اللّه، وتحريم[٤] ما أحل اللّه.

فإذا آمن واجتنب كبائر الشرك يكفر عنه سيئاته، إلى هذا ذهب بعضهم. ويحتمل أنّه أراد بها كبائر في الإسلام، فإذا اجتنب كبيرة يجوز أن يغفر اللّه له ويكفر عنه سيئة أخرى صغيرة كانت أو كبيرة، أو يكفّر عنه سيئاته[٥] بحسنة يفعلها، كما قال: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾[٦]. وقال في باب الصدقات: ﴿وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ

(١) سورة النساء ٤/ ٣١.

(٢) ج: ربوبية.

(٣) (أو جحود) ج: وجحود.

(٤) إ: تحليل.

(٥) ج: -.

(٦) سورة هود ١١/ ١١٤.

فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِن سَيِّئَاتِكُمْ﴾[١]. فهذا في حكم جواز ذلك، فأمّا في حق التوبة فإنّها واجبة عن الصغيرة والكبيرة، واللّه الموفق.

واعلم أنّ ما دون الشرك من الذنوب فعلى قسمين صغائر وكبائر[٢] كما أخبر اللّه تعالى عما يقولون في الآخرة: ﴿مَا لِهَٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾[٣]، ولم يرد اللّه عليهم هذا القول. فدل ذلك على أنّ من الذنوب صغائر وكبائر، ولكن الصغيرة في نفسها كبيرة من حيث ارتكاب النهي[٤]. وأمّا عند المقابلة فيكون البعض أعظم[٥] من بعض، حتى أنّ النظرة المحظورة إذا قوبلت بالمواقعة المحظورة، كانت النظرة صغيرة والتوبة عن الصغيرة والكبيرة واجبة. ولا يجوز قطع القول على أنّ الصغيرة مغفورة، واللّه أعلم.

---

(١) سورة البقرة ٢/ ٢٧١.

(٢) الماتريدي، توحيد ٣٢٥، ١٣: ومنهم مَن قسّم الذنوب قسمين فجعل منها صغائر تغفر باجتناب الكبائر، وبالعفو بالجزاء. . . وهو قولنا.

(٣) سورة الكهف ١٨/ ٤٩.

(٤) البزدوي، أصول ١٤٣، ١٧: الصغيرة ذنب كالكبيرة وهو صغيرة بمقابلة ما هو أكبر منها، أما كل ما نهى اللّه عنه فهو كبيرة في نفسه؛ والصابوني، بداية ١٤٧، ١: والحق فيه أنّ الكبيرة والصغيرة اسمان إضافيان لا يعرفان بذاتهما كما في الحسيات، فكل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة، وإن أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة.

(٥) ج: أعلى.

[في الغنيّ]

وأمّا اسم اللّه الغني، فإنّ معناه أنّه لا يحتاج إلى شيء. قال اللّه تعالى: ﴿وَاللّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾[١]، وقال أيضاً: ﴿يَأَيُّها النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللّهِ واللّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[٢]. والغني عن الشيء أن يكون وجود ذلك الشيء وعدمه عنده سواء في أن لا يلحقه نقص بعدمه، ولا زيادة نفع[٣] بوجوده. وهو المختص بذلك، ولا غني سواه إلّا وهو يحتاج إلى شيء بوجه من الوجوه. وكل من[٤] سوى اللّه فإنّه لا يستغني طرفة عينٍ عن اللّه بوجه من الوجوه.

دليل ذلك قوله تعالى: ﴿أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللّهِ﴾، وصفهم بالفقر إلى اللّه على الإطلاق. فكانوا أولي الحاجة إلى اللّه تعالى على الإطلاق، لا يستغني شيءٌ عن اللّه عزَّ وجلَّ. ومَن قال: إنّ كل فاعل خالق فعل نفسه، فقد جعله مستغنياً عن اللّه تعالى، ومن قال بأنّ الاستطاعة قبل الفعل فقد جعله مستغنياً عن اللّه عزَّ وجلَّ حال الفعل. ومن/ قال إنّ كل موجودٍ يبقى بلا بقاء يخلق اللّه[٥] فيه، فقد جعله [ل٣] مستغنياً عن اللّه في حال البقاء، ومن جعل العبد مستغنياً عن اللّه تعالى بوجهٍ من الوجوه فقد أشرك باللّه، وجعل مع اللّه إلٰهاً آخر، فنعوذ باللّه من الضلالة.

---

(١) سورة محمد ٣٨/٤٧.

(٢) سورة فاطر ١٥/٣٥.

(٣) ج: يقع.

(٤) ي: -.

(٥) (يخلق اللّه) ج: -.

[في الغالب]

وأمّا اسم اللّه الغالب فإنّ معناه المستعلي على مَن سواه استعلاءً يعجز من سواه عن مقاومته. وهذاالاسم ثابت للّه تعالى كما قال: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾[1]، أي قادر على أمره يحوطه ويدبّره. وقد توارثت الأمة بهذا الاسم في الاستحلاف باللّه الطالب الغالب[2]، من غلب يغلب غلبةً وغلباً. قال اللّه تعالى: ﴿وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾[3]. قال الفرّاء: حذف[4] الهاء للإضافة كما في قوله: ﴿وَإِقَامَ الصَّلاةِ﴾[5]. وقال الزجّاج: الغلَبة والغلَب مصدران كالحلبة والحلب.

[في الغلّاب]

وأمّا الغلّاب فمعناه ومعنى الغالب واحد، إلّا أنّ الغلّاب للمبالغة. وقد روى جابر بن عبد اللّه رضي اللّه عنه، عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال لكعب بن مالك الأنصاري: «لقد قلت بيتاً لا ينساه اللّه لك أبداً وما كان نَسِيّاً. فقال كعب: وما هو يا رسول اللّه؟ قال: «يا أبا بكر أنشده»، فقال: [من الكامل]

زَعمَتْ سُخَينةُ أن ستغلبُ ربَّها   وَلَيُغلبَنَّ مُغالِبُ الغَلّاب

---

(١) سورة يوسف ١٢/ ٢١.

(٢) (ثم الغالب) إ، ل، ي: -.

(٣) سورة الروم ٣٠/ ٣.

(٤) ج: حرف.

(٥) سورة الأنبياء ٢١/ ٧٣.

فقد وصف اللّهَ باسم الغلّاب، ورضي رسول اللّه به، فدل أنّه اسم من أسماء اللّه تعالى.

ذكر ما جاء من أسماء اللّه تعالى أوّله حرف الفاء

واعلم[١] أنّ ذلك الفتّاح والفاتح والفاطر وفالقُ الحبّ والنَّوى وفالقُ الإصباح.

[في الفتّاح والفاتح]

فأمّا الفتّاح والفاتح، فمن الفتح وهو الكشف عن الأمر المنغلق. ومنه قوله: ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ...﴾ الآية[٢]. ومنه فتح القراءة على غيره، لأنّه ينغلق عليه أمرُ القراءة بالسهو وينفتح بالذكر. وأهل اليمن يسمّون القاضي الفتّاح، لأنّه يفتح عن الحكم. فاللّه فتاح لأنّه يفتح عن الحكم بالعدل، ومنه قوله: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾[٣] أي اقضِ. والذي قال: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ﴾[٤]، فإنّها جمع مَفْتح، بفتح الميم. أراد بمفاتح الغيب مقدوراته التي يفتح لعباده ما شاء منها بالبيان عنه، ويغلق عنهم ما شاء منها بترك البيان[٥] عنه. والذي قال اللّه تعالى: ﴿مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ...﴾ الآية[٦][٧]، فإنّها[٨]

(١) ج: اعلم.
(٢) سورة فاطر ٣٥/ ٢.
(٣) سورة الأعراف ٧/ ٨٩.
(٤) سورة الأنعام ٦/ ٥٩.
(٥) (بترك البيان) ي: بالبيان.
(٦) ج: -.
(٧) سورة القصص ٢٨/ ٧٦.
(٨) إ: فإنّه.

جمع مِفتح ـ بكسر الميم ـ والمِفْتح ـ بكسر الميم ـ آلة تفتح بها الأغلاق، والمفتاح مثله، وجمع المِفتح مفاتح وجمع المِفتاح مفاتيح.

والفتح النصر أيضاً: قال اللّه تعالى: ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[١] أي يستنصرون. وقال تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمُ الْفَتْحُ﴾[٢]. وفي الحديث أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم كان يستفتح بـ«صعاليك المهاجرين» أي يستنصر بهم. وفي حديث/ [ل٨٤آ] أبي الدرداء رضي اللّه عنه قال: «مَنْ يأتِ باباً مغلقاً يجد إلى جنبه باباً فُتُحاً». قال الأصمعي: أراد به الواسع. وقال أبو عُبيد: أراد به الطلب إلى اللّه في المسألة[٣]. فعلى هذا كان اللّه فتاحاً أي ناصراً.

[في فالق الحَبّ والنَّوَى]

وأمّا فالق الحب والنَّوى فإنّ معناه[٤] خالقُ الحَبّ والنَّوَى. والحَبّ جمع حبة والنَّوى جمع نواة، والحبة جسم مدوّر لطيف، وكذلك حب اللؤلؤ للتدوير على الشكل المعروف. والحب البذر والبزر نظائر. والنَّوى جمع نواة وهو[٥] جسم صلب غليظ بعيد من طبع ما هي فيه. فاللّه عزّ وجلّ يفلق من الحبة السنبل، ومن السنبل الحب، ويفلق النواة من نبات النخل، ويفلق نبات النخل من النَّوى،

---

(١) سورة البقرة ٢/ ٨٩.

(٢) سورة الأنفال ٨/ ١٩.

(٣) (في المسألة) ج: والمسألة.

(٤) (فإن معناه) ج: فإنّه.

(٥) ج: وهي.

يخرج نبات كل صنف على اختلاف صورها وأوصافها والخصائص المودعة فيها، ويجعل إنزال الدنيا كلها من الحب والنَّوى[1] بماء واحد، ويفضل بعضها على بعض في الأكل، لا يعرف أحد من الخلق كنه تنميتها ولا كنه صلاحها وفسادها.

[في فالق الإِصْباح]

وأمّا فالق الإصباح، فإنّ معناه أنّه شاقّ عمود الصبح عن الظلمة، والإصباح الدخول في ضوء النهار. وعن الحسن البصري أنّه قرأ فالق الأصباح ـ بفتح الألف ـ وهي جمع الصبح. ذكرَ الله تعالى فَلْقَ الحب والنَّوى وفلقَ الإصباح بياناً لإنعامه على الخلق، وإقامة الحجّة على تثبيت صانع العالم، متقن الصنعة، منيع القدرة، يوجب بما ذكر توجيه الإخلاص له في توحيده والعبادة له دون غيره، وليتدبّروا آياته، وليتذكر أولو الألباب، وبالله التوفيق.

(١) ج: + ونسفي.

ذكر ما جاء من أسماء اللّه أوله حرف القاف

اعلم أنّ ذلك القادر والقَدير والقَويّ والقَاهر والقَهّار والقَيّوم والقَيام والقُدّوس والقابض وقابل التَّوب[١].

[في اسم القادر والقدير]

أمّا القادر والقدير فمن قَدَرَ يقدر قَدْراً وقُدْرة وَقَدَراً ومَقْدِرةً، والقَدْر أيضاً مقدار الشيء ومبلغه، كما قال تعالى: ﴿قَدْ جَعَلَ اللّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً﴾[٢]، وفسّره في آية أخرى كما قال: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾[٣]. ومنه سميت القدرة، لأنّ المقدور يكون على مقدار القدرة، فكانت القدرة[٤] صفة للقادر يكون بها قدر[٥] المقدور. ومنه القَدَر[٦] وهو الحكم بما يكون على قدره من غير مَزِيد. وقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾[٧] أي وما وصفوه حق صفته يعني الكفّار. والقدرة صفة القادر.

ألا ترى أنّه في التصريف يقال قدر يقدر قدرةً فهو قادر؟ ومن

---

(١) إ: التوبة.

(٢) سورة الطلاق ٦٥/ ٣.

(٣) سورة الرعد ١٣/ ٨.

(٤) (فكانت القدرة) إ، ل، ي: -.

(٥) ج: قادر.

(٦) ج: القدرة.

(٧) سورة الأنعام ٦/ ٩١.

لا قدرة له فليس بقادر، واللّٰه تعالى لم يزل قادراً وله القدرة الذاتية الأزلية، والمعدوم مقدوره على معنى أنّه مقدور الإيجاد، ولا قدرة للمخلوق على إيجاد نفسه ولا إيجاد غيره. والموجود أيضاً مقدور اللّٰه، ولكن على معنى إبقائه وإفنائه وتصريفه(١) من حال إلى حال، إذ لا قدرة لأحد من المخلوقات، ولا لذلك الموجود على التصرف(٢) في هذه الأحوال. ألا ترى أنّه تتعاقب/ [٨٤ب] عليه هذه الأحوال من غير اختيار؟ وباللّٰه التوفيق.

ثم من أهل الضلال من امتنع من إثبات أسماء الإثبات للّٰه تعالى، فقالوا: نقول إنّه ليس بعاجز ولا جاهل(٣) ولا حيّ(٤)، ولا ميت ولا نقول إنّه قادر عالم محيي مميت. وهذا غاية في الغواية لما في ذلك من إنكار النصوص التي قامت على إثبات الصفات والأسماء للّٰه عزَّ وجلَّ. وقد ذكرنا بطلان هذا القول بالمعقول فيما تقدم.

ومنهم مَن قال: لا نزيد على قولنا إنّه هو. وهذا القول أشدّ فساداً من الأولين(٥). والقائل به أشد غواية ممن سبقه في الغواية على ما ذكرنا بطلان هذا القول فيما تقدم.

ومن أهل الضلال مَن أنكر صفات اللّٰه تعالى، وهم أكثر المعتزلة خذلهم اللّٰه تعالى، فقالوا: إنّه قادر بلا قدرة، وعالم بلا علم.

---

(١) ي: وتصرفه.
(٢) إ: التصريف.
(٣) إ، ل،: + ولا حي.
(٤) (ولا حي) ج: -.
(٥) ج: الأول.

وقد ذكرنا بطلان هذا القول فيما تقدم. ومن المعتزلة من قال: إنّه قادر وله القدرة، إلّا أنّ قدرته نفسه. وإليه ذهب أبو الهذيل العلّاف، وقال: لا نقول نفسه قدرته، وهذا كما قال: نقول إنّه عالم وله العلم، ولكن علمه نفسه، ولا نقول نفسه علمه. فقيل له: لو كان كذلك لوجب أن يكون علمه قدرته وقدرته علمه لرجوعهما إلى نفس واحدة، ولو كان كذلك لوجب أن يكون علمه[1] مقدوراً له، وهذا يوجب أن تكون نفسه مقدورة له، كما أنّ نفسه معلومة له، فلم يجد عن هذا انفصالاً.

وأمّا الواصفون للّه تعالى بالقدرة، والمثبتون له اسم القادر، فقال بعضهم: إنّ القادر هو اللّه والقدرة صفته، ولا قادر على الحقيقة إلّا اللّه، ولا يوصف المخلوق بلفظ القدرة، وإنّما يوصف بالاستطاعة، لأنّ القدرة لإيجاد المعدوم والاستطاعة للاكتساب. وقال جمهور الأمّة: إنّ غير اللّه تعالى يوصف بالقدرة ويسمى قادراً، لأنّ اللّه تعالى قال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾[2]. وصف العباد بالقدرة، ولأنّ حد القدرة متحقق في العبد، فيكون قادراً له القدرة، إلّا أنّ قدرته مستفادة من اللّه تعالى، لأنّه لا يقدر أحد من المخلوقين إلّا بإقدار اللّه تعالى. فأمّا قدرة اللّه فأزلية ذاتية.

واتفق الجمهور على أنّ اللّه لا يوصف بالاستطاعة ولا يسمى مستطيعاً، لأنّ الاستطاعة من انطباع الجوارح للفعل، ولا يوصف اللّه

(١) ج: معلومة.

(٢) سورة المائدة ٥/ ٣٤.

تعالى به، ولأنّه لم يوجد هذا الوصف في أسماء اللّه تعالى لا في القرآن ولا في الخبر.

واعلم أنّ اللّه تعالى لا يوصف بالقدرة على الكذب والظلم، ولا بالعجز عنه، على ما ذكرنا فيما تقدم، وكذلك في جميع ما يستحيل فعله. وقال قوم من أصحاب النظّام: إنّ اللّه تعالى يوصف بالقدرة على فعل ما لو فعله وقع ذلك ظلماً وكذباً، وهذا باطل لما بيّنا.

وقالت الكرّامية: إنّ اللّه لا يوصف بالقدرة على شيء من المخلوقات، وإنّما يوصف بالقدرة على ما يحدث في ذاته من قول أو إرادة أو مماسة أو تسمّع/ أو تبصر فحسب. فأمّا المخلوقات في [ل٨٥آ] العالم فإنّما حدثت عندهم بخلق حادث في ذاته لا بقدرته، وهذا قول باطل لما فيه من إنكار قول اللّه: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1]. ولما فيه من اعتبار ذات اللّه محلاً للحوادث، وقد بيّنا فيما تقدم بطلان هذا القول.

[في القَويّ]

فأمّا اسم اللّه القَويّ، فإنّ معناه القادر، والقوّة والقدرة[2] بمعنى واحد. وقيل معنى القَويّ[3] الغالب، وقيل معنى القوي الذي قوّى عباده بقدرته ومَلكهم بقوته.

---

(١) سورة البقرة ٢/ ٢٠ وغيرها.

(٢) (والقوة والقدرة) ج: والقدرة والقوة.

(٣) إ، ل، ي: القوة.

[في القاهر والقَهّار]

وأمّا اسمُ اللّه القاهر فإنّ معناه القادر والغالب الذي لا يعجزه شيء، ولا يتعذر عليه أمر. والقهّار في هذا المعنى أيضاً، ولكنه على معنى المبالغة. وقوله: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ[1] فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[2]. فمعناه: استعلى عليهم فهم تحت تسخيره بما علاهم من الاقتدار عليهم بما هو لازم لهم، والعباد مملوكون له. والإيمان باسم القاهر والقهّار إنّما يصح ممن آمن بالقدر كله من اللّه تعالى. فأمّا من لم يرَ القدر كله من اللّه فلا يكون مؤمناً باسم القاهر والقهّار، لأن من مذهبهم أنّ اللّهَ يكره أن يُعصَى فيُعصَى، ويريد أن يُطاع فلا يُطاع. فهذا صفة عاجز لا صفة قاهر قهّار، فتعالى اللّه عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

[في القَيوم والقيَام]

وأمّا اسم اللّه القَيّوم، فقيل معناه العالم بالأمور، وقيل معناه القائم على كل نفس بما كسبت حتى يجازيها على عملها. وقال سعيد بن جبير رضي اللّه عنه: معنى القيّوم الدائم الوجود. وجميع هذه المعاني تصحّ في اللّه عزّ وجلّ.

وأمّا[3] القَيّام فإنّه بمعنى القيّوم، لكنه على معنى المبالغة في هذه المعاني. وأصل القيّوم الاستقامة، فاللّه تعالى قيّوم وقَيّام لأنّه

---

(١) ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ﴾ ج: -.

(٢) سورة الأنعام ٦/ ١٨.

(٣) ج: فأمّا.

مستقيم الإلٰهية فلا إلٰه غيره. والقَيّوم في العربية فَيْعُول، فإذا أدغمت الواو في الياء فصار قَيّوماً. وأصل القيّام قَيْوامٌ على وزن فَيْعال، ثم صار قيّاماً على هذا الاعتبار.

[في اسم القائم]

فأمّا القائم، فمنهم من لم يجوّز إطلاق اسم القائم على اللّه، بل يقال كما وصف به نفسه قائماً بالقسط. وقال: ﴿قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾[1]. وقال بعضهم: يجوز على معنى أنّه قائم بنفسه ولا قائم بنفسه إلّا اللّه عزّ وجلّ، إذ غير اللّه مفتقر إلى موجوده. وقال هذا القائل إنّ المحدثات قائمة باللّه على معنى أنّ موجدها هو اللّه، لا على معنى حلولها في ذات اللّه، واللّه متعالٍ عن حلول شيء في ذاته[2].

[في اسم القُدّوس]

وأمّا القُدّوس فقال الحسن وقتادة: معناه المبارك أي المبارك ذكره، المعظم الممجَّد بطهارة ذاته وأسمائه وصفاته، وذلك هو

(١) سورة الرعد ١٣/ ٣٣.

(٢) الصابوني، كفاية ٩٢ب: واعلم أنّ صفات اللّه تعالى لا تحلّ ذاته، فلا يصح أن يقال إن ذاته محل لصفاته، لأنّ الحلول هو السكون، والمحل موضع الحلول، والصفات لا توصف بالحلول ولا توصف الذات بكونها محلاً؛ والصابوني، بداية ٥٢، ٨: ولا يصح أن يقال صفاته حلّت (في) ذاته، ولا أنّ ذاته محل لصفاته، لأنّ الحلول انتقال، والانتقال في الصفات محال؛ والنسفي، اعتماد ٥٨، ٨: ولا يقال صفاته تحلّ أو ذاته محلّ لصفاته، لأنّ الحلول هو السكون، والمحل المسكن والصفة توصف بالسكون.

المختص بما ينافي النقص. والذي قال تعالى خبراً[١] عن قيل الملائكة: ﴿ونَحْنُ نُسَبِّحُ بِحمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[٢]. فإنّ معنى قولهم: نقدس لك، أي نقدس أنفسنا أي نطهر أنفسنا لك أي لطاعتك. وقيل معناه نقدّسك. يقال قدسه وقدس له بمعنى واحد. وكان رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم يقول في ركوعه وسجوده: «سُبُّوح قُدُّوس ربُّ الملائكة والروح». /وعن الزبير بن العوام رضي اللّه عنه قال: قال [ل٥ه رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: ما من صباحٍ يصبحه العباد إلّا صارخ يصرخ: سَبّحوا القُدُّوس، أي نزّهوا القُدّوس عن كل سوء، بقول سبحان اللّه والحمد للّه[٣] أو بقول سُبّوح قُدّوس.

ومنه الأرض المقدسة كما قال: ﴿يَا قَومِ ادْخُلُوا الأرْضَ المُقَدَّسَةَ...﴾ الآية[٤] وهي الأرض المطهّرة بالتبريك. ومنه بيت المقدس، وهو بيت التطهير يُتطهر فيه من الذنوب، أو بيت أقوام طاهرين على التحقيق وهم الأنبياء والمرسلون والملائكة صلوات اللّه عليهم أجمعين. فإنّه قيل إنّهم يزورون ذلك البيت، وإن شئتَ قلتَ البيت المقدس كما قال: ﴿بِالْوَادِ المُقَدَّسِ طُوىً﴾[٥]. ومنه قوله: ﴿رُوحُ القُدُسِ﴾، وهو جبريل صلوات اللّه عليه، كما قال: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ القُدُسِ﴾[٦] يعني جبريل عليه السّلام، لأنّه خُلق على الطهارة.

---

(١) إ، ل، ي: -.

(٢) سورة البقرة ٢/ ٣٠.

(٣) (والحمد للّه) ج: وبحمده.

(٤) سورة المائدة ٥/ ٢١.

(٥) ج: سورة طه ٢٠/ ١٢.

(٦) سورة النحل ١٦/ ١٠٢.

وقال رسول الله[١] صلّى الله عليه وسلّم: «إنّ روح القدس نفث في رُوعي أن لن[٢] تموت نفس حتى تستكمل رزقها». أراد بالروح القدس جبريل عليه السّلام. وقال صلّى الله عليه وسلّم في حديث آخر: «لا قدّس اللهُ أُمّةً لم يأخذ لضعيفها من قوّيها غير متتعتع»، أي لا طهّر الله أمةً لا تفعل ذلك[٣]. وقوله: غير متتعتع، أي من غير تعب يلحق الضعيف، وفي بعض ألفاظ هذا الخبر: «لا قُدِسَتْ أمةٌ لا يؤخذ لضعيفها من قويها».

واعلم أنّ[٤] القُدُّوس ـ بضم القاف ـ وكذلك السُّبُّوح ـ بضم السين ـ. وذكر ابن الأنباري أنّه قرأ في الشواذ ـ بفتح القاف ـ، وكلام العرب في نظائره على الفتح نحو سَفُّود وَكَلُّوب. قال ولا يقرأ بذلك، وبالله القوة.

[في القابض]

وأمّا اسم الله القابض، فإنّه يتوجه معناه إلى وجوه منها في الرزق كما قال: ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ﴾[٥]، ومنها في قبض الصدقات بمعنى القبول، ومنها في قبض السماوات والأرض كما قال: ﴿وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[٦] أي مقبوضات.

---

(١) (رسول الله) ج: -.
(٢) ج: لم.
(٣) ج: -.
(٤) ج: بأن.
(٥) سورة البقرة ٢/ ٢٤٥.
(٦) سورة الزمر ٣٩/ ٦٧.

وتأويل هذه القبضة المبالغة في الاقتدار وكذلك اليمين. وأصل القبض في العربية قبض الكف على الشيء، كما قال: ﴿وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ﴾(١). وقال عزَّ وجلَّ: خبراً عن السامري: ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ﴾(٢). فإذا أُضيف القبض إلى اللّه، كان تأويله المبالغة في الاقتدار. كما أنّ القابض إذا قبض كفه على الشيء كان قادراً عليه. وليس هذا على تشبيه قبض اللّه بقبض غيره، لكن على سبيل بيان(٣) ما غاب عن الحاسّة بالمشاهدة في نفي العجز عنه.

واعلم بأنّ اسم القابض للّه تعالى يذكر مع اسم الباسط، فإنّهما مقرونان في القرآن كما قال: ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ﴾(٤). وقال تعالى: ﴿يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾(٥). ولا يجوز إطلاق هذين الاسمين مقرونين إلّا لِلّه تعالى.

[في قابل التَّوب]

وأمّا قابل التوب فمعنى قبوله(٦) التوب، إسقاط الذنب عن العبد/ بها مع إثبات الثواب له(٧). والكلام في التوبة قد ذكرنا فيما [ل٦١
تقدم.

(١) سورة التوبة ٩/ ٦٧.
(٢) سورة طه ٢٠/ ٩٦.
(٣) إ، ل، ي: -.
(٤) سورة البقرة ٢/ ٢٤٥.
(٥) سورة الرعد ١٣/ ٢٦.
(٦) ج: قبول.
(٧) ي: -.

ذكر ما جاء من أسماء اللّه(١) تعالى أوّله حرف الكاف

اعلم أنّ ذلك الكبير والكريم والكافي والكفيل.

[في أسماء الكبير والكُبار والأكبر]

أمّا الكبير فإنّ معناه الذي دونه كل شيء، المستغني عن كل شيء، المفتقر إليه كل شيء. والكبير من الكبر، وكبر اللّه في الشأن العظيم، وذلك في هذه المعاني التي ذكرنا ونحوها. ولفظة التكبير على الإطلاق في تعظيم اللّه كما قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «مفتاح الصلاة الطهور، والتكبير تحريمها والتسليم تحليلها». يعني وتعظيم اللّه تحريمها. ويقال: كبّر يكبّر إذا عظّم اللّه، ويقال في غير اللّه أكبره إذا عظّمه. قال اللّه تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ﴾(٢) أي عظّمنه.

والكُبار بمعنى الكبير كما قال شاعرهم: [من مخلّع البسيط]

كحلفةٍ من بني رَباحِ ... يسمَعُها لاهَهُ(٣) الكُبَارُ

أي اللّه الكبير. والأكبر في اسم اللّه بمعنى الكبير في قول بعض أهل اللّغة، ولم يستحسن قوم هذا التفسير، لأنّه في الحديث أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم إذا قام من الليل قال ثلاث مرات: «اللّه أكبر كبيراً، والحمد للّه كثيراً»، فلو كان أكبر بمعنى الكبير لصار

---

(١) مكررة في الأصل.

(٢) سورة يوسف ١٢/ ٣١.

(٣) ج: لاهم.

كأنّه قال: اللّه الكبير كبيراً، فيكون تكريراً بلا فائدة. وكان المعنى الصحيح في اسم[1] اللّه الأكبر أنه أكبر من كل شيء في الشأن، وأكبر من أن يكون له سميٌّ. وهو المتكبر أيضاً كما قال: ﴿الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾[2]. ومعناه المنفرد بوصف الكبر في الشأن في أعلى المراتب. وهذا وصف مدح في أسماء اللّه تعالى. وأمّا في وصف غيره فوصف ذم لأنّه لا يوصف غير اللّه بالتفرّد بالكبر في أعلى المراتب.

وأمّا الكبير في غير وصف اللّه فإنّه يكون في الفضل والحال، ويكون في السن، يقال: كبر يكبر في السن، كما قال: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافاً وَبِدَاراً أَن يَكْبَرُوا﴾[3]. وكبُر يكبر في الحال إمّا في الفضل والعقل، وإمّا في معنى آخر. قال اللّه تعالى: ﴿قَالَ كَبِيرُهُمْ﴾[4]، أي في الفضل والعقل. وقال: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً﴾[5]، و﴿كَبُرَ مَقْتاً عِندَ اللَّهِ﴾[6] أي[7] الحال. ويقال: هو أكبر من فلان، يجوز في السن ويجوز في الفضل، ويقال: كبر فلان عن كذا، وكبر أن يفعل[8] كذا،

(١) ج: اسمه.

(٢) سورة الحشر ٥٩/ ٢٣.

(٣) سورة النساء ٤/ ٦.

(٤) سورة يوسف ١٢/ ٨٠

(٥) سورة الكهف ١٨/ ٥.

(٦) سورة الصف ٦١/ ٣.

(٧) ج: + في.

(٨) ج: يعقل.

أي هو أكبر من أن يفعل كذا، وفي المثل: «كبر عمرو عن الطوق»، أي هو أكبر من أن يحتاج إلى علامة الطوق، وكبر كل شيء وكبره معظمه. قال اللّه تعالى: ﴿وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ﴾[(١)]، وقرأ كُبْرَه أي معظم الإثم، ولا يوصف اللّه تعالى بأنّه كبر أو كُبر، لأنّه تعالى كبير لم يزل ولا يزال.

والمكابرة المغالبة بغير حق، يقال: كابره أي غالبه بغير حق، وكابر الحجة إذا جحدها مع لزومها. وفي الحديث قال عليه السّلام: «لا تكابروا الصلاة بمثلها من التسبيح في مقام واحد»، أي لا تغالبوها، أي خففوا بالتسبيح بعد التسليم كيلا/ [ل٨٦ب] يُتَوهّم أنّ حال خارج الصلاة أفضل من حال الصلاة، أو أراد بذلك أنّه لا ينبغي أن يكون[(٢)] التسبيحُ بعد التسليم أكثر من الصلاة. ولا يوصف اللّه بالمكابرة لأنّها وصف ذم، واللّه متعالٍ عن أوصاف الذم.

وأمّا التلفظ بقوله: اللّه أكبر، فاعلم بأنّ كبراء السلف على إدخال المدّ بين اللام والهاء في اسم اللّه لما أنّ التفخيم فيه، وهي اللغة المختارة الفصيحة، ولا يجوز حذف هذا المدّ وتسكين الهاء لأنّه[(٣)] لا تسكين فيه. والذي قال شاعرهم:

أقبل سَيْلٌ جاء من عند اللّهْ   يجردُ جَرْدَ الجنةِ المُغِلَّهْ

حذف المدّ فإنّما هو لضرورة الشعر، فلا يجعل ذلك أصلاً.

(١) سورة النور ٢٤/ ١١.

(٢) إ، ل، ي: -.

(٣) ج: -.

ومن قال ذلك في الصلاة لا تفسد صلاته، لأنّه لم يغير معنى اللفظ في العربية ولا يجوز إدخال المدّ في أوّل اسم اللّه لأنّه يصير استفهاماً، فيصير معناه اللّه هو أم غيره، بخلاف قوله: اللّه خير، لأنّ ذلك في إثبات الإلٰهية للّه ونفي الإلٰهية عما يشركون. وهذا المعنى لا يكون في مطلق اسم اللّه مع الاستفهام.

وأمّا أكبر فلا يجوز إدخال المد بين الباء والراء بأن يقول أكبار لأنّه جمع كُبر[1] فيصير معناه اللّه أكبر[2] من كل[3] واحد. وقال أبو جعفر الهندواني: إنّ أكبار اسمُ الشيطان، ومَن قال ذلك في صلاته فسدت صلاته. ولا يجوز أيضاً إدخال المدّ في أوّله للمعنى الذي بيّنا في اسم اللّه، واللغة الفصيحة أن يقول: أكبرُ ـ برفع الراء وبتسكين الراء ـ، وإذا كرر فقال: اللّه أكبر اللّه أكبر، فينبغي أن يرفع الراء الأولى وهو في الراء الأخرى بالخيار، إنْ شاء رفعها وإن شاء سكّنها، ولا يجوز إدخال المدّ في أوّله ولا في آخره، لأنّه يصير استفهاماً إذا أدخل في أوّله، وأمّا في آخره فإنّه يصير إخباراً عن كبر قوم، ولا يكون وصفاً للّه تعالى.

[في الكريم]

وأمّا اسمُ اللّه الكريم فإنّ معناه: أنّه يعطي الخير الكثير[4].

(١) ج: كبير.

(٢) ج: أكثر.

(٣) ج: -.

(٤) ج: -.

ويؤمل منه الجزاء الكثير، ولقد سمَّى اللّهُ القرآنَ كريماً كما قال: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾[١]، لما يستفاد الخير الكثير من القرآن، وسَمَّى الرسول كريماً كما قال[٢]: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾[٣]. فقال بعضهم[٤]: إنّه جبريل، وقيل إنّه محمّد لما يستفاد من الرسول الخير الكثير في أمر الدين والدنيا وفي الآخرة. وسَمَّى العرشَ كريماً كما قال: ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾[٥]، لأنّه تعالى يدرّ لعباده[٦] الخير الكثير من قبله. وسَمَّى مقام قوم كريماً، كما قال: ﴿وَمَقَامٍ كَرِيمٍ﴾[٧] لأنّه كان يعطي اللّذة كما يعطي الرجل الصلة. ثم قيل: كان ذلك المقام مقام الملوك، وقيل المنابر، وقيل المنازل الحسنة.

وسمّى اللّهُ رزق الجنة كريماً، قال: ﴿لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾[٨]، أي[٩] إنّه رزق هنيء لا تنغّص فيه، والذي قال تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾[١٠]، فإنّه على معنى التهجين بما يدعى لنفسه من الكرم والعز. فإنّه كان يقول: «أنا أعز من بمكة وأكرم مَن

(١) سورة الواقعة ٥٦/ ٧٧.
(٢) (إنّه. . . قال) إ، ل، ي: -.
(٣) سورة الحاقة ٦٩/ ٤٠؛ وسورة التكوير ٨١/ ١٩.
(٤) (فقال بعضهم) ج: -.
(٥) سورة المؤمنون ٢٣/ ١١٦.
(٦) (يدرّ لعباده) ج: يدبّرُ العبادُ.
(٧) سورة الشعراء ٢٦/ ٥٨.
(٨) سورة الأنفال ٨/ ٧٤.
(٩) ج: -.
(١٠) سورة الدخان ٤٤/ ٤٩.

بها»، فيقال له في حال التعذيب: ذق إنّك أنت العزيز الكريم. وقيل معناه إنّك أنت العزيز الكريم عند نفسك، وقيل إنّ هذه الآية نزلت في أبي جهل عليه اللعنة.

[في الكافي]

وأمّا اسم اللّه/ الكافي، فإنّ الكفاية بلوغ النهاية في مقدار [ل٨٧ الحاجة، ولا يقدر على الكفاية التامة إلّا اللّه تعالى. فاللّه الكافي على الإطلاق. ولقد قال تعالى في وصف القرآن: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا﴾[١]، سمّى القرآن كافياً، لأنّه يكفي عن غيره في التأدية إلى العلم لصحة النبوة والعلم الذي[٢] يحتاج إليه[٣] في أمر الدين والدنيا.

[في الكفيل]

وأمّا اسم اللّه تعالى الكفيل، فإنّ معناه أنّه كفل الرزق لكل مرتزق[٤]، والكفيل الضامن والكفالة الضمان. وقال تعالى: ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾[٥] أي ضمّها اللّه تعالى إليه[٦]، وقرأ وكَفَلَها بالتخفيف أي ضمّها زكريا إلى نفسه.

---

(١) سورة العنكبوت ٢٩/ ٥١.

(٢) (والعلم الذي) ج: والعلوم التي.

(٣) ج: إليها.

(٤) ج: + رزقه.

(٥) سورة آل عمران ٣/ ٣٧.

(٦) ج: -.

ذكر ما جاء من أسماء اللّه تعالى أوّله حرف اللام

اعلم أنّ ذلك اللطيف.

[في اسم اللطيف]

وهذا الاسم من لَطَفَ، بفتح الطاء، يلطُف، بضمّ الطاء، لطفاً فهو لطيف ولاطف، عُدِل لاطف إلى لطيف للمبالغة ومعناه الرفيق. واللّه[1] لطيف بعباده أي رفيق بعباده، كما قال: ﴿اللّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ﴾[2]، أي أنّه لطيف بإسباغ الأنعام والتدبير. يقال: لطف اللّه لك أي أوصل إليك مرادك برفق. وليس اللطيفُ في اسم[3] اللّه تعالى من لطُفَ ـ بضمّ الطاء ـ يلطُف[4]، بضم الطاء، لأنّ معنى لَطُفَ دَقّ وصَغُر، واللّه تعالى لا يوصف بذلك.

وقال أبو الحسن الأشعري: لطف اللّه في فعل الطاعة، لا في شيء آخر، والصحيح أنّ لطف اللّه في كل خير، كما قال تعالى خبراً عن قِيل لقمان لابنه: ﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ...﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّ اللّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾[5]. قال قتادة في تأويل هذه الآية:

(١) ج: فاللّه.
(٢) سورة الشورى ٤٢/ ١٩.
(٣) (في اسم) ج: من أسماء.
(٤) ج: يلطفه.
(٥) سورة لقمان ٣١/١٦.

إنّ اللّه لطيف باستخراجها خبير بمستقرها، فقد اعتبر اللّطف في غير فعل الطاعة مما هو خير. واللطف نقيض الخذلان وهو الحرمان عن اللّطف، وهو ترك الإعانة والامتناع[1] من الإعانة، كما قال: ﴿وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُم مِنْ بَعْدِهِ﴾[2].

واعلم بأنّ اللطف من اللّه تعالى بعباده تفضُّلٌ منه لا وجوباً عليه، خلافاً لما قالت القدرية: إنّه يجب حفظ الصلاح والأصلح على اللّه تعالى. وقد ذكرنا بُطلان هذا القول فيما تقدم. وإذا أعطى اللّه تعالى أحداً شيئاً من الخير، فإنّه يقدر على أن يعطيه زيادة[3] عليه إلى ما لا غاية له، لأنّه لا نهاية لفضله ولطفه. ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿اللّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ﴾[4]. وقوله[5]: ﴿وَاللّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾[6]. ولو لم يكن فضل البعض على البعض لم يكن لتخصيص البعض بالفضل، ونفي الفضل عن البعض فائدة. وعلى قول المعتزلة: يجب على اللّه التسوية بين العباد في اللطف والفضل، وقد ذكرنا فساد هذا القول فيما تقدم، وباللّه القوة.

(١) ج: الاتساع.

(٢) سورة آل عمران ٣/ ١٦٠.

(٣) ج: وزيادة.

(٤) سورة الشورى ٤٢/ ١٩.

(٥) ج: -.

(٦) سورة النحل ١٦/ ٧١.

ذكر ما جاء من أسماء اللّه تعالى أوّله حرف الميم

فذلك[١] كثير منها في القرآن، ومنها ما دلّ عليه القرآن، ومنها في الخبر، فنقول: إنّ منها[٢] المُبْدئ والمُعيد والمالك والمَلِك والمَلِيك ومالك المُلْك والمُؤمن/ والمُهَيْمِن والمُتَكبر والمتعالي [ل٨٧ب] والمُصَور والمُعِزّ والمُذِلّ والمُقيتِ[٣] والمُميت والمُحْيي[٤] والمُغيث والمَجيد والماجِد والمُبين والمَتين والمُحْصي والمُقْتدر والمُنتقم والمُحيط والمُدبر والمانع والمُقدّم والمُؤخّر والمُقْسِط والمُغْني والمَولى، وغير ذلك[٥].

[في المُبْدئ]

فأمّا المُبْدئ معناه مُوجد الأشياء لا عن احتذاء. قال اللّه تعالى: ﴿إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾[٦]. وقال: ﴿إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ﴾[٧]. ويقال[٨]: أبدا يُبدي إبداء وبدا يَبْدَا بمعنى أبدا. قال اللّه

(١) ج: وذلك.
(٢) (فنقول... منها) ج: اعلم أنّ ذلك.
(٣) ج: + والمجيب.
(٤) (والمميت والمحيي) ج: والمحيي والمميت.
(٥) ج: + على ما نذكر.
(٦) سورة يونس ١٠/ ٤.
(٧) سورة البروج ٨٥/ ١٣.
(٨) ي: وقال.

عزَّ وجلَّ: ﴿يَبْدَؤُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ[١]﴾. والبَدْءُ: فعل الشيء أوّل مرة، والبدأة الفِعْلَة منه.

ثم الكلام في هذا الاسم في أبواب العلم يقع مع فِرَق، ففرقة[٢] من الدهرية ادّعوا قِدَمَ العالم فلا[٣] صانع، وفرقة من الفلاسفة أقرّت بصانع العالم، ولكنهم أضافوا ذلك إلى حركات الفلك، وفرقة من المجوس زعمت أنّ مبدأ الشر الشيطان[٤] الذي سموه أهرمن، ومبدأ الخير الإله. وقد ذكرنا بطلان قولهم فيما تقدم[٥]. وفرقة من أهل الطبائع زعمت أنّ المبدأ للحركة والسكون من ذات[٦] الشيء طبيعة فيه، وأنكروا وجود صانع يبدأ ما يشاء باختياره، وقد ذكرنا بطلان قولهم فيما تقدم. وفرقة من ملحدة[٧] أهل النجوم نسبوا الحوادث إلى الكواكب، وزعموا[٨] أنّها على اختلاف مزاجها واختلاف سيرها، واختلاف ما يكون لها من الاتصالات يُبدئ الحوادث التي تحدث في الجو وفي العالم السفلي. وقد ذكرنا بطلان مذهبهم فيما تقدم. وفرقة زعمت أنّ خمسة أشياء قديمة وهي: الإله والنفس والهيولَى والزمان

---

(١) ج: يعيد.

(٢) ي: فرقة.

(٣) ج: بلا.

(٤) ي: -.

(٥) (ذكرنا... تقدم) ج: وقد ناقضوا وذلك لأنّ الشيطان لا يكون منه إلّا الشر، وقد قالوا إنّ الإله أحدث الشيطان.

(٦) (من ذات) ج: مرادات.

(٧) ج: الملحدة وهم من.

(٨) ج: زعموا.

والمكان، وقد ذكرنا بطلان قولهم فيما تقدم[١]. وفرقة من المعتزلة أصحاب معمر زعموا أنّ اللّه يبدأ الأجسام، والأجسام تبدأ الأعراض. وقد ذكرنا أيضاً بطلان قولهم. وقوم يقال لهم أصحاب أحمد بن حائط زعموا أنّ للخلق ربّين أحدهما[٢] الإله القديم، والآخر محدَث وهو المسيح، وزعموا أنّ الإله خلق المسيح وفوّض إلى المسيح أكثر الأمور، وقد ذكرنا بطلان هذا القول.

وأهل الحق قالوا: أنْ لا[٣] خالق إلّا[٤] اللّه، ولا مبدئ لشيء إلّا اللّه تعالى، فهم الموحدون دون مخالفيهم.

[في المُعيد]

ومنها المعيد، فاعلم بأنّ المُعيد من العَود وهو المصير إلى الحال الأولى، والإعادة التصيير إلى الحال الأولى، واللّه عزَّ وجلَّ: ﴿يُبْدِئُ وَيُعِيدُ﴾[٥]. وكانت العرب في الجاهلية في الفترة التي كانت بين عيسى ومحمد صلّى اللّه عليهما على ست فرق في الإبداء[٦] والإعادة، ففرقة منهم أقرّت بصانع العالم وشريعة إبراهيم عليه السّلام والإبداء والإعادة بعد الموت والثواب والعقاب بعد الإعادة، وهم

(١) (وفرقة. . . تقدم) ي: -.
(٢) ج: -.
(٣) ي: -.
(٤) ي: الأمر.
(٥) سورة البروج ٨٥/ ١٣.
(٦) إ: الابتداء.

نُفيل بن حبيب وذو نفر، وكانا من ملوك اليمن الذين قاتلوا أبرهة الحبشي حين أراد هدمَ الكعبة، وسيف بن ذي يزن الذي أجلى الحبشة عن اليمن، وبشّر بظهور/ نبينا صلّى اللّه عليه وسلّم، وزيد بن عمرو [ل٨٨ ابن نفيل، وقسّ بن ساعدة الإيادي، وورقة بن نوفل، والجارود بن المُعلّى العبدي، وهؤلاء[1] آمنوا بمحمّد صلّى اللّه عليه وسلّم قبل مبعثه، وآمنوا بالموت والإعادة بعد الموت، والثواب والعقاب بعد الإعادة.

والفرقة الثانية أقرّت بالإبداء والإعادة من الخالق، وأنكروا الرسول وعبدوا[2] الأصنام على زعم أنّها شفعاء لهم عند اللّه تقربهم إلى اللّه زُلْفَى، وحَجّوا ونَسكوا وقالوا[3]: مَن مات فربطت على قبره راحلته وتركت حتى يموت حشر عليها، ومن لم يُفعل ذلك له حشر ماشياً. وكان من هذه الفرقة عمرو بن مَرثَد الكلبي، وأوصى بنيه بذلك عند موته. وكانوا يسمون الراحلة التي يفعل بها ذلك البلية وجمعها البلايا، وقالوا في أشعارهم:

كالبلايا رؤوسها في الولايا

وهي الجبال واحدها وليّه.

والفرقة الثالثة أقرّت بإبداء الخلق من الخالق، وأنكروا الإعادة بعد الموت، وهم الذين أخبر اللّه تعالى عن قيلهم: ﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا

(١) ج: فهؤلاء.

(٢) ج: وعبد.

(٣) ي: وقال.

تُرَاباً وَعِظاماً أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوَآبَاؤُنَا الأوَّلُونَ﴾[١]. وقال تعالى خبراً عنهم: ﴿لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِن قَبْلُ...﴾ الآية[٢]. وقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيها الَّذي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[٣]. وإنّما احتج عليهم بهذا لأنّهم كانوا مقرين بالإنشاء.

وفرقة[٤] رابعة أنكروا الإبداء والإعادة وقالوا: لم نزل ندور كلما[٥] دار الدهر، وهم الذين أخبر اللّه تعالى عن قيلهم: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إلّا الدَّهْرُ﴾[٦]، ويسبّون الدهر في أشعارهم، وإنّما وقعوا في هذا الضلال لاختلاطهم بالفلاسفة الدهرية.

وفرقة خامسة[٧] تدّعي أنّا نظنه ظنّاً ولا نَستيقن، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِذَا قِيلَ إنَّ وَعْدَ اللّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إن نَظُنُّ إلّا ظَنّاً وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾[٨].

وفرقة سادسة[٩] أقرّت بالإبداء والإعادة، وهي مشركة باللّه تعبد

---

(١) سورة الصافات ٣٧/ ١٦ ـ ١٧؛ وسورة الواقعة ٥٦/ ٤٧ ـ ٤٨.

(٢) سورة المؤمنون ٢٣/ ٨٣.

(٣) سورة يس ٣٦/ ٧٨ ـ ٧٩.

(٤) ج: والفرقة.

(٥) ج: كلنا.

(٦) سورة الجاثية ٤٥/ ٢٤.

(٧) (وفرقة خامسة) ج: والفرقة الخامسة.

(٨) سورة الجاثية ٤٥/ ٣٢.

(٩) (وفرقة سادسة) ج: والفرقة السادسة.

معه غيره، ومنهم عبد المطلب جد رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم حتى رُوي أنّه كان يقول عند حفر زمزم شعراً[١].

اللّهم أنت الملك المحمودُ
ربي وأنت المُبْدئ المُعيدُ
وممسِكُ الراسية الجُلمودُ
من عندكَ الطارف والتليدُ
إنْ شئتَ أتممتَ[٢] لما تريدُ

ومنهم زهير بن أبي سلمى ومنهم زيد الفوارس، وهم مجمعون على أنّ الميت لا يعرف لذّة ولا ألماً ولا يسمع نداء، حتى قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «لولا أنْ لا تدافنوا لسألت[٣] أن يسمعكم عذابَ أهل القبور كما أسمعني».

وهؤلاء الفرق غير مَنْ مال منهم إلى النصرانية من عرب الشام من قضاعة وغسان وبعض ربيعة، وغير من تهوّد منهم من خيبر وبني كنانة/ وبني كندة، وغير من تمجّس منهم لقربهم من الفرس كبني [ل٨٨ب] زُرارة بن عُدس.

واعلم أنّ اللّه عزَّ وجلَّ[٤] عظّم أمر البعث والنشور والإعادة بعد الموت ليوم عظيم، يوم يقوم الناس لرب العالمين. وجاء ذكر ذلك

(١) ج: -.

(٢) ج: أقمتَ.

(٣) ج: + اللّه.

(٤) ج: + له.

في القرآن مكرّراً يقرر عند الخلق ذلك، وما كان نبي ولا رسول في الأمم الخالية إلّا أنذر قومَه بهذا اليوم. ولقد أخبر اللّه تعالى عن جحود الماضين لهذا اليوم، وأخبر عن استبعادهم إياه، وأقام الحجة على[1] نفي جحودهم ونفي استبعادهم في مواضع من كتابه.

والمعقول دليل عليه، وذلك أنّ الحكمة تقتضي الفصل بين المحِقّ والمُبْطل، يضطر المبطل إلى معرفة حاله في البطلان، وليست دار الدنيا بدار هذا الاضطرار، لأنّها خلقت دار الابتلاء بالأمر والنهي ودار المعرفة بالاستدلال والنظر والاضطرار يَرفع الابتلاء، ولا تبديل لخلق اللّه تعالى، فلا بد من دار يقع هذا الفصل[2] من طريق الاضطرار، لئلا يبقى للمخالف منازعة. وليس ذلك إلّا يوم القيامة، وإن كان لا تنفع هذه المعرفة يوم القيامة، لكن تكون حجة عليه. وإليه أشار عزَّ وجلَّ في كتابه بقوله: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا﴾[3]. وقوله: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[4].

ولأنّ الحكمة تقتضي جزاء كل عامل على حسب عمله على الكمال، ولا يقع الجزاء على الكمال في الدنيا، لأنّ جزاء العمل الصالح نعمة لا يشوبه[5] نقمة، وجزاء العمل السيئ نقمة لا يشوبه[6]

(١) ج: -.
(٢) ج: الفعل.
(٣) سورة النبأ ٧٨/ ١٧.
(٤) سورة الدخان ٤٤/ ٤٠.
(٥) ج: يشوبها.
(٦) ج: يشوبها.

نعمة. وقد خلق اللّه الدنيا على أن تكون نعمها مشوبة بالنقم ونقمها مشوبة بالنعم، فلا بد من دار يحصل فيها كمال الجزاء، وذلك إنّما يكون في دار الجزاء، وإليه أشار عزَّ وجلَّ: ﴿لِيَجْزِيَ اللّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾[1].

ثم قلنا إنّ الأجسام لا تتلاشى بالموت، لأنّ الموت عندنا ليس بفناء، على ما ذكرنا فيما تقدم. وإن كان اللّه قادراً على إفناء الأجسام ولا يستحيل الإفناء، لأنّ ما لم يكن فكان لا يستحيل أن لا يكون. لكن حكم أن لا يفنيها، ولو أفناها كان قادراً على خلق أمثالها، ولا قدرة على إيجاد المعدوم إلّا للّه تعالى.

وأمّا إعادة الأعراض فلم يجوّزها أبو العباس القلانسي، لأنّ الجسم يُعاد لمعنى يقوم بالمعاد، ولا يتصور قيام معنى بالعرض، واللّه أعلم[2].

[في المُحْيي والمُميت]

ومنها المُحْيي والمُميت، فاعلم بأنّ المُحيي هو فاعل الحياة فيما يحييه، وفاعل الحياة خالق الحياة[3]. والمميت فاعل الموت فيما يميته، وفاعل الموت خالق الموت، ولا خالق إلّا اللّه عزَّ وجلَّ. والحياة والموت معنيان عندنا وليسا من اكتساب الخلق. وزعم معمر من المعتزلة أنّ الجسم الحي هو الخالق لحياته بطبعه، والمميت هو

(١) سورة إبراهيم ١٤/ ٥١.
(٢) (واللّه أعلم) ي: -.
(٣) (فاعلم... الحياة) ي: -.

الخالق لموته بطبعه، وأنّ اللّه تعالى لم يخلق حياة ولا موتاً ولا شيئاً من الأعراض. فقد كذّب معمر ربه في وصفه نفسه بالإحياء والإماتة/ [ل٨٩آ] فصار ملحداً، وكذّب ربه أيضاً في خلق الأعراض حيث وصف اللّه نفسه بخلق ما يعملون، فإنّه قال لم يخلق اللّه عرضاً، ولأن اللّه تعالى قال: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾(١). فلمّا كان اللّه هو المنشئ، وجب أن يكون هو المُحيى لأنّه لا رب سواه. وعلى مذهب المجوس أنّ المُحيى غير المميت وهم ادّعوا ربّين؛ وقد ذكرنا فيما تقدم توحيد الصانع. ومَن مات في الدنيا فلا رجعة له إلى الدنيا(٢).

وقالت غلاة الروافض الإمامية بالرجعة إلى الدنيا، وإلى هذا كان يذهب جابر الجعفي، وهو الذي قال أبو حنيفة رضي اللّه عنه: ما رأيت أحداً أكذب من جابر الجعفي. ما ذكرتُ له مسألة إلّا روى حديثاً عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم. وكان أبو حنيفة رضي اللّه عنه يقول: سبحان خالق جابرٍ وجابر ـ اثنان(٣) ـ أحدهما جابر بن زيد من أكبر التابعين، والآخر جابر الجعفي رأس المفترين. وإلى هذا كان يذهب(٤) المغيرة بن سعيد العِجْلي، وأبو منصور العِجْلي، وأبو الخطاب الأسدي، وبه كان يقول زيد(٥) بن عبد اللّه بن سبأ مع دعواه

---

(١) سورة يس ٣٦/٧٩.

(٢) النسفي، بحر ٣٤١، ٥: وقال أهل السنّة والجماعة: كل مَن مات لا يرجع إلى الدنيا، ولا يقام الدليل عليه.

(٣) زيادة من ج.

(٤) ج: مذهب.

(٥) (يقول زيد) ج: يزيد.

أنّ علي بن أبي طالب لم يمت ولا يموت حتى يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة. ومن قال بالرجعة فإنّه يجوّز البداء على اللّه عزَّ وجلَّ. وادّعى حدوث علم اللّه وتشبيه اللّه بالإنسان في صورته. وهؤلاء كفار ويعتمدون على ما قالوا بالرجعة بحديث أخطأوا تأويله، وذلك[1] ما روي عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال: «لتركبُنّ سَنَنَ مَن قبلَكم حذوَ القُذّة بالقذّة» ومعلوم أنّه كان فيما قبلنا موت ثم رجوع إلى الدنيا كما أخبر اللّه تعالى عن قوم خرجوا من ديارهم.

والجواب عنه أنّهم أخطأوا في تأويل الحديث، إنّما هذا الحديث في افتراق هذه الأمّة كما: «افترقت بنو إسرائيل كذا كذا فرقة، وستفترق أُمتي على كذا كذا فرقة». والدليل على صحة هذا التأويل أنّه كان فيمن قبلنا ترادف الأنبياء والمرسلين، وكان في بني إسرائيل الأسر والأغلال والتيه، ولم يكن شيء من ذلك في هذه الأُمة، وعلى أنّ تلك الحياة التي كانت فيمن قبلنا إنّما كان في إظهار معجزة النبي في ذلك الزمان في إلزام[2] الحجة على قوم لا عموماً. ومن مذهبهم أنّ الخلق كلهم يرجعون إلى الدنيا، فكيف يصح احتجاجهم بهذا الخبر؟

والدليل[3] على بطلان قولهم أنّهم لا يعتمدون على شيء إلّا بقول إمام باطن يخرج، ولا يحكمون بصحة شيء قبل خروجه.

(١) ج: وكذلك.

(٢) (في إلزام) ج: -.

(٣) ج: الدليل.

ولا شك أنّهم لم يسمعوا من إمامهم خروج الإمام الباطن ولا الرجعة، فكيف يصح منهم الحكم بالرجعة وخروج الإمام الباطن؟ ولأنّه لو كانت لهم الرجعة لم يخل من أن يكون لبعض دون بعض، أو للكل، ولا معنى لاعتبار الرجعة في بعض دون بعض، لأنّه ليس البعض بأولى[1] من البعض، ولا معنى أيضاً لرجعة الكل، لأنّ الأنبياء/ [ل٨٩ب] والرسل فيهم، فيصير إمامهم الباطن الذي يخرج تبعاً للأنبياء والمرسلين. فيصير الإمام مأموماً وعندهم يستحيل ذلك، وإن كان إمامهم يعمل على شريعة الأنبياء والمرسلين، فإذا كان هذا بداء، والبداء من الإمام عندهم كفر.

فقد[2] روى[3] ابن عبّاس أنّه لما بلغه قول أصحاب الرجعة في رجوع علي رضي اللّه عنه وحياته فقال: لو كان كذلك لما قسمنا أمواله ولا أنكحنا نساءه. وكذلك روي عن محمد بن الحنفية: «ومن تأمل في قول هؤلاء المخالفين عرف ببديهة عقله بطلان قولهم». فنعوذ باللّه من الضلالة والجهالة.

[في الحياة بعد الموت]

وأمّا الحياة بعد الموت، لسؤال منكر ونكير[4]، أو لإيصال[5]

---

(١) ج: أولى.
(٢) ج: وقد.
(٣) ج: + عن.
(٤) (منكر ونكير) ج: المنكر والنكير؛ وفي التالي هكذا.
(٥) (أو لإيصال) ج: ولإيصال.

الروح أو التعذيب، فكذلك على ما أشار إليه القرآن وثبتَ في الأخبار المشهورة في هذا الباب. ولا تكون هذه الحياة كالحياة[1] التي ادّعى أصحاب الرجعة، لأنّهم يدّعون الرجعة إلى الحياة الأولى. والحياة بعد الموت في القبر حياة أخرى لاستثبات الحجّة لا لتعليق أحكام الحياة الأولى عليها. ولله تعالى أن يستثبت الحجة على عباده بما شاء في أي حال يشاء. ألا ترى أنّه استثبت الحجة في الدنيا بما نصب من الأدلّة وبما بعث من الرسل؟ ويستثبت الحجة في القيامة بأنواع الأهوال والإفزاع ونظائر الكتب على الإيمان والشمائل والميزان والصراط وأشباه ذلك[2]. وتستثبت الحجّة في القبر بالمساءلة والتعذيب. ولا بد لاستثبات الحجة من حياة، لأنّ استثبات[3] الحجة على مَن لا يعقل الحجة عبث، وبالله القوة.

وروى أبو مطيع عن أبي حنيفة أنّه قال: مَن قال لا أعرف عذاب القبر فهو من الطبقة الجَهْمية الهالكة، لأنّ الله تعالى قال: ﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ﴾[4]. وقال أيضاً: ﴿وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَاباً دُونَ ذَٰلِكَ﴾[5] يعني في القبر. فاستدلال أبي حنيفة رضي الله عنه بهاتين الآيتين دليل على أنّه كان يرى العذاب بعد الموت في القبر مع الحياة، لأنّ العذاب في الآخرة يكون مع الحياة. وروي عن أبي حنيفة

---

(١) ي: -.

(٢) ج: فكذلك.

(٣) (الحجة... استثبات) ج: -.

(٤) سورة التوبة ٩/١٠١.

(٥) سورة الطور ٥٢/٤٧.

رضي اللّه عنه أنّه قال لرجل: أمؤمن أنت؟ قال لا أدري، فقال أبو حنيفة: أتقول[١] هكذا إذا سألك منكر ونكير في القبر؟ فبكى الرجل ورجع عن قوله. قال أبو حنيفة رضي اللّه عنه: فما رحمتُ أحداً مثل ما رحمته.

والدليل على أنّ التعذيب في القبر لمستحق العذاب حق، قوله عزَّ وجلَّ: ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً﴾[٢]، ذكر إدخال النار عقيب الإغراق، لأنّ حرف الفاء يوجب وصل ما بعدها بما قبلها بلا تراخي، وذلك[٣] فيما نحن لا يكون إلّا قبل البعث والنشور. وقال أيضاً: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِياً...﴾ الآية[٤]. وهذا قبل البعث والنشور، لأنّه ذكر بعده: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا [ل٩٠آ] آل فِرْعَوْنَ/ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾[٥]. فكانت له أحوال ثلاثة، حال الحياة في الدنيا وتلك حال التنعم، وحال الآخرة ولا يكون ذلك اليوم حال العرض لأنّه خص[٦] اليوم بدخولهم أشدّ العذاب، فبقيت حال العرض على العذاب، ولا[٧] تكون تلك الحال إلّا حالاً[٨] بعد الموت قبل البعث والنشور وفي هذه الحال تكون الحياة ليحصل المقصود من

---

(١) ج: القول.
(٢) سورة نوح ٧١/ ٢٥.
(٣) ج: وذكر.
(٤) سورة غافر ٤٠/ ٤٦.
(٥) سورة غافر ٤٠/ ٤٦.
(٦) ج: + ذلك.
(٧) ج: فلا.
(٨) ج: حال.

التعذيب إمّا حياة بالروح وإمّا حياة بلا روح.

والذي قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَعُرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا﴾[١]، فإنّ ذلك يكون يوم القيامة بدليل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْتُمُونَا[٢] كَمَا خَلَقْنَاكُمْ...﴾ الآية[٣]. وفي الحديث المعروف عن رسول اللّه عليه السّلام قال: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار». وقال صلّى اللّه عليه وسلّم في حديث آخر: «استنزهوا عن البول، فإنّ عامة عذاب القبر من البول». وقال[٤] عليه السّلام: «ليس على أهل لا إله إلّا اللّه وحشة في قبورهم».

ومن أنكر عذاب القبر احتج بقوله: ﴿يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا﴾[٥]. فدلّت هذه الآية على أنّه لا عذاب لهم في القبر. وقد قيل في الأجوبة عن هذا بأوجه، وأصح الوجوه ما قيل إنّهم يقولون ذلك لشدّة ما يرون من الإفزاع والعذاب يوم القيامة، فيروا القبر لهم كالمرقد، وإن كانوا في عذاب في[٦] القبر.

واحتجوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ[٧]

(١) سورة الكهف ١٨/ ٤٨.

(٢) ي: + فرادى.

(٣) سورة الكهف ١٨/ ٤٨.

(٤) (استنزهوا... وقال) ج: -.

(٥) سورة يٓس ٣٦/ ٥٢.

(٦) ج: -.

(٧) ج: الموت.

الأولَى﴾[1]. جوابه أنّه أراد[2] بهذا الموت[3] الذي فيه غمرات، والموت المطلق الذي يتعارفه الناس هو الموت الأوّل بعد الحياة الأولى. واحتجوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لا تُسْمِعُ الْمَوْتَى﴾[4]. قلنا إنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم لا يسمعهم، ولكن اللّه تعالى يسمعهم. واحتجوا بقوله: ﴿أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾[5]، والجواب عنه ما ذكرنا فيما تقدم.

واحتجوا بأنّه لو كان بعد الموت حياة لكان ابتلاء، وقد ثبت بالنص أنّ الابتلاء في الحياة الأولى كما[6] قال: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ[7] لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾[8]. جوابه أنّ الابتلاء في الحياة الأولى فيما يرجع إلى التكليف من أمر التعبد، فأمّا[9] بعد الموت فإنّه لشيء مخصوص وهو استثبات الحجة بالسؤال في القبر، وفي القيامة استثبات الحجة بالميزان والصراط وقراءة الكتب وغير ذلك من ترادف الأهوال العظيمة.

واعلم أنّ الخوارج والجهمية ـ خذلهم اللّه ـ أنكروا الحياة في

(١) سورة الدخان ٥٦/٤٤.
(٢) نج: + بها.
(٣) ج: + الموت.
(٤) سورة النمل ٢٧/ ٨٠.
(٥) سورة غافر ٤٠/ ١١.
(٦) ج: -.
(٧) (خلق... والحياة) ج: -.
(٨) سورة الملك ٦٧/ ٢.
(٩) ج: وأمّا.

القبر بعد الموت، وأنكروا عذابَ القبر وإيصال الروح إلى الميت في القبر، وإليه ذهب قوم من المعتزلة من النجّارية، وإليه ذهب ضرار بن عمرو وبشر المُرَيسي. وكان ضرار بن عمرو يتأوّل ما ورد في الخبر من اسم منكر ونكير، أنّ المراد من النكير نكير اللّه على العاصي، والمنكر ما حصل من العبد من سيئ العمل.

وقال قوم من المعتزلة: يجوز أن يكون عذاب القبر بين النفختين، ويجوز أن يكون في بعض الأحوال معذّباً وفي بعضها منعّماً. وإليه ذهب أبو الهذيل/ العلّاف وبشر بن المعتمر وأتباعهما من القدرية. [ل٠
وقوم من القدرية شكّوا في عذاب القبر، وهو مذهب الجُبّائي وأتباعه.

وقالت الكرّامية: يجوز أن يكون عذاب حين يدخل القبر، وزعمت الكرامية أنّه يعذب الميت بلا حياة يخلق اللّه فيه. وهذا قول فاسد على ما ذكرنا فيما تقدم.

وقال قوم يقال لهم السكّرية: إنّ اللّهَ تعالى يحدث الألم في الميت وهو لا يشعر، ثم يتألّم بذلك يوم القيامة كالسكران يضرب وهو لا يشعر[١] به، ثم يتألّم بذلك بعد ما يصحو، وكذلك المغمَى عليه. وهذا[٢] قول فاسد، لأنّ التعذيب في القبر لاستثبات الحجة ولا[٣] يتأخّر استثبات الحجة في القبر إلى يوم[٤] القيامة، كما لا يتأخّر[٥]

---

(١) ج: يتالّم.

(٢) ي: وهو.

(٣) ج: فلا.

(٤) ج: -.

(٥) (لا يتأخّر) ج: بيّنا عن.

استثبات الحجة في الدنيا إلى القبر ولا استثبات الحجة في القيامة إلى وقت آخر، وكذلك لا يتأخّر استثبات الحجّة في القبر إلى وقت آخر.

وقال أبو القاسم[١] الكعبي: يجوز أن يعذب الكافر في القبر، فأمّا المؤمن فلا يعذب. وأنكر سؤال منكر ونكير في القبر، لأنّ ذلك من حكم الابتلاء، وليس ذلك وقت الابتلاء، وأنكر اسم منكر ونكير. والجواب عن فصل الابتلاء ما بيّنا. والجواب عن تخصيص الكافر، أنّ الأخبار التي وردت في التعذيب لم تفصل. وأمّا إنكار إطلاق اسم منكر ونكير فلا معنى له، لأنّه وردت الأخبار المعروفة بهذين الاسمين، وليس منكر إلّا عبارة عن أمر فظيع وقوعه، ونكير هو الذي ينكر على مَن أساء العمل، وبالله التوفيق.

فصل

[فيما بين النفختين]

وأمّا فيما بين النفختين، وهو الذي قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ﴾[٢]. وقال: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ[٣]... فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ[٤]...﴾ الآية[٥]، فإنّ بعضهم قال: لا يكون في تلك الحالة

(١) ي: القسم.

(٢) سورة الزمر ٣٩/ ٦٨.

(٣) (ونفخ... الصور) ج: ثم نفخ فيه أخرى.

(٤) ي: + يَنْظُرُونَ.

(٥) سورة الزمر ٣٩/ ٦٨.

عذاب لمستحقه ولا رَوح لمستحقه[1]، لأنّ تلك[2] حالة[3] الخمود كما قال: ﴿إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ﴾[4]. قالوا[5]: ويجوز أن يعذبوا في حال دون حال. ألا ترى أنّ لهم في عرصات القيامة حالاً لا يعذبون بالنار وهي حال السؤال والجواب؟ فكذلك في القبر.

والصحيح من الجواب أنّ حال ما بين النفختين كما قبلها، لأنّ النصوص التي دلّت على التعذيب لا تفصل بين تلك الحالة والحالة التي قبلها، فكانت سائر الأحوال في القبر سواء في إيصال الروح أو التعذيب. فيوصل اللّه الروح إلى مَن شاء كما شاء وعلى أي وجه شاء. وكذلك يعذب مَن شاء كما شاء من أي وجه شاء في جميع أجزائه أو بعض أجزائه، وكذلك[6] الحكم في إيصال الروح والألم بعد إحداث الحياة فيه، وباللّه القوّة.

ثم منهم مَن قال: إنّ التعذيب والتكريم في القبر والقيامة في حق الرُوح والبعث للروح، وقد بينا بطلان ذلك فيما تقدم.

وتلقين الميت مشروع لأنّه يعاد إليه رُوحه وعقله، ويفهم ما يلقّن، كما روي أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال لعمر بن

(١) (ولا... لمستحقه) ي: -.
(٢) ج: ذلك.
(٣) ي: الحال.
(٤) سورة يس ٣٦/٢٩.
(٥) ج، ي: قال.
(٦) ج: وذلك.

[ل٩١آ] الخطّاب: «كيف تصنع إذا دخل منكر/ ونكير؟ فقال عمر: يا رسول اللّه أيكون عقلي يومئذ معي كعقلي اليوم؟ قال: نعم، فقال أنا أكفيهما». ولا يستبعد إعادة العقل إذا[1] ثبت بالدليل إعادة الرُوح، وعلى هذا يخرج تلقين الميت شهادة أن لا إله إلّا اللّه كما قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «لقّنوا موتاكم شهادة أن لا إله إلّا اللّه»[2].

فقال أهل السنّة والجماعة: أراد بهذا التلقين الذي ذكر التلقين حقيقة كما يلقّن الحي، لأنّ اللّه تعالى يحييه على ما جاءت به الآثار. وقد روي عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه أمر بتلقين الميت بعد دفنه فيقول: «يا فلان[3] اذكر دينك الذي كنت عليه، رضيت باللّه رباً وبالإسلام ديناً وبمحمّد نبياً»، فقيل لرسول اللّه: لو لم يعرف اسم أمه؟ فقال ينسبه إلى حوى». وعلى قول المعتزلة لا يكون التلقين بعد الموت، لأنّ الإحياء بعد الموت عندهم مستحيل، وتأولوا التلقين الذي في الحديث على التلقين عند الموت، وقد يسمى الشيء باسم ما قرب منه.

وسؤال منكر ونكير في قول عامة العلماء المتقدمين لهذه الأمة ولسائر الأمم الماضية، لأنّ هذا السؤال استثبات الحجة، وكما كان[4] يقع استثبات الحجة في الدنيا بنصب الدلائل وبعث الرسل. ويقع[5]

---

(١) ج: إذ.

(٢) (كما... اللّه) إ، ل، ي: -..

(٣) ج: + ابن فلان.

(٤) (وكما كان) ج: كما.

(٥) إ، ل، ي: يقع.

استثبات الحجة أيضاً في القيامة بالميزان ونظائر الكتب(١). ولما كان كذلك كانت هذه الأمّة وسائر الأمم على السواء في هذه المسألة.

وقال محمّد بن علي الترمذي الحكيم رحمه اللّه: إنّ المساءلة في القبر لهذه الأمة خاصة، لأنّ المساءلة في القبر لإظهار المطيع من المنافق. ولم يكن في الأمم الماضية نفاق بل كان فيهم إمّا(٢) التصديق وإمّا التكذيب. واللّه عزَّ وجلَّ لم يهتك أستار المنافقين من هذه الأمّة في الدنيا ويهتك في القبر. ودليل ذلك ما روى جابر بن عبد اللّه رضي اللّه عنه عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قال: «إنّما تُبتلَى هذه الأمة في قبورها». والصحيح ما عليه عامة العلماء لمعنى(٣) الذي بيّنا. والذي قال في بعض الأخبار: «تُبتلَى هذه الأمّة في قبورها»، فإنّه روي في حديث عائشة هذا الحديث مقيّداً، فإنّها رضي اللّه عنها قالت: «تُبتلَى هذه الأمّة بي في قبورها». وفي حديث عبد اللّه بن عمر رضي اللّه عنهما، عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قال: «تُبتلَى هذه الأمّة بي(٤) في قبورها» أي يسأل عني كما كان من مضى(٥) يسأل عن أنبيائهم، واللّه أعلم.

---

(١) ج: الصحف.

(٢) ج: -.

(٣) إ، ل، ي: -.

(٤) ج، ي: -.

(٥) ج: -.

[فيما إذا تفرقت أجزاء الميت]

وأمّا إذا تفرّقت أجزاء الميت، فيجوز أن يعذب كل جزء من أجزائه بعد أن تخلق فيه حياة، ويجوز أن يعذب بعض أجزائه دون البعض من غير أن يكون للجزء الآخر علم بذلك، لأنّه لا يستحيل أن يخلق اللّه في جزء حياة دون جزء آخر، فكذلك في حق إيصال الروح والعذاب، وعلى ذلك حال ما يأكل بعضهم بعضاً وما يأكله الطيور والوحوش في توجيه سؤال منكر ونكير عليه، وقد روي عن أبي عبد اللّه ابن أبي حفص الكبير رحمهما اللّه أنّه قال[١]:

[ل٩١ب] إذا دفن الميت في القبر أعاد اللّه/ روحه وأحياه، فيكون العذاب على الروح والجسد، ثم إذا خرج الروح عنه يكون العذاب بعد ذلك على الروح دون الجسد. وهذه الرواية عنه خلاف ما ذكر هو في كتاب «الرد على أهل الأهواء والبدع». والاعتماد على ما ذكر في كتابه[٢] المعروف لا على هذه الرواية الشاذّة. فإنّه يجوز أن يكون الغلط من الرواة. ولئن[٣] صحت هذه الرواية عنه فيحمل على أنّه أراد بذلك أن يكون العذاب على اختلاف الأحوال، ففي حال يكون على الروح والجسد، وفي حال[٤] على الروح دون الجسد، وفي حال على الجسد دون الروح بعد أن يخلق اللّه في الجسد الحياة على حسب

(١) ج: -.

(٢) ج: كتاب.

(٣) ج: وإن.

(٤) ج: + يكون.

ما يقتضيه جزاء الجوارح وهذا غير مستحيل.

والدليل على اختصاص بعض الأجزاء بعذاب دون الآخر قوله عزَّ وجلَّ: ﴿إِذِ الأَغْلالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ...﴾ الآية[١]، وقوله: ﴿إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً﴾[٢]، وقوله: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾[٣]، وقوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ﴾[٤]، وقوله: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ﴾[٥]، وقوله: ﴿فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَاهُنَا حَمِيمٌ وَلا طَعَامٌ إِلّا مِنْ غِسْلِينٍ...﴾ الآية[٦]، وقوله: ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهاً﴾[٧]، وقوله: ﴿وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ﴾[٨]، وقوله: ﴿فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالأَقْدَامِ﴾[٩]. فثبت ما قلنا من جواز اختصاص بعض الأجزاء بنوع من العذاب دون الجزء الآخر، فكذلك في القبر

[في سؤال الأنبياء والرسل]

وأمّا سؤال الأنبياء والرسل عليهم السلام في القبر فليس في هذا

(١) سورة غافر ٤٠/ ٧١.

(٢) سورة النساء ٤/ ١٠.

(٣) سورة طه ٢٠/ ١٢٤.

(٤) سورة آل عمران ٣/١٠٦.

(٥) سورة القمر ٥٤/٤٨.

(٦) سورة الحاقة ٦٩/ ٣٥ ـ ٣٦.

(٧) سورة النساء ٤/ ٤٧.

(٨) سورة إبراهيم ١٤/ ٤٣.

(٩) سورة الرحمن ٥٥/ ٤١.

نص صريح[١] وخبر من أخبار رسول اللّه عليه السّلام، ودليل نفي ذلك عنهم واضح[٢]، لأنّ السؤال في القبر لاستثبات الحجة، والأنبياء والرسل عليهم السلام حجج اللّه عزَّ وجلَّ، فلا يتصور استثبات الحجة في حقهم. وما روي في الخبر من استعاذة رسول اللّه عليه السّلام من عذاب القبر، فذلك للمبالغة في إظهار الافتقار إلى اللّه عزَّ وجلَّ، وبيان أنّ اللّه عزَّ وجلَّ هو الذي يرزقه العصمة عن ذلك، لا أن تكون العصمة واجبة على اللّه تعالى.

[في حكم الأطفال]

وأمّا حكم الأطفال في المساءلة في القبر، فقد روى جبير عن الضحّاك رحمهما اللّه أنّهم يُسألون عن الميثاق الأول، وكان الضحاك يروي ذلك عن ابن عباس رضي اللّه عنهما، وروى أنّ إبراهيم ابن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم ورضي عنه لما توفي ووضع في القبر، قال رسول اللّه: «إنّه سئل عن الميثاق الأول». وأمّا جواب الأطفال عن تلك المساءلة فإنّه على قياس مذهب أبي حنيفة رضي اللّه عنه يتوقف في حال جوابهم، فإنّ أبا حنيفة توقف في أمر الأطفال، فكذلك يتوقف في أمر جوابهم. وأمّا على مذهب مَن قال إنّهم خدم أهل الجنّة فكان جوابهم[٣] على الصواب على ما كان في الميثاق الأوّل.

---

(١) ا، ج، ي: -.
(٢) ج: أوضح.
(٣) (وأمّا . . . جوابهم) ج: -.

فصل

[فيما يحييه اللّه ويعيده]

وأمّا[1] ما يحييه اللّه تعالى ويعيده يوم القيامة فهم صنفان: المخاطبون وغير المخاطبين. فأمّا المخاطبون فإنّ اللّه تعالى يحييهم ويعيدهم/ يوم القيامة للجزاء إمّا للثواب وإمّا للعقاب، ودل على ذلك [ل١٢]
ما نص اللّه تعالى عليه في القرآن وتواترت السنة على ذلك.

وأمّا غير المخاطبين فهم صنفان: أيضاً من بني آدم ومن غير بني آدم، فأمّا من بني آدم كالأطفال والصبيان والمجانين. فإنّ أهل الحق مجمعون على أنّهم يحشرون، ودلّ على ذلك نصوص القرآن، منها قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[2]، ولا شك أنّ اللّه عزَّ وجلَّ أنشأهم، فيكون هو الذي يعيدهم يوم القيامة، لأنّ هذه الآية عموم في الإنشاء والإعادة. ويدل عليه قوله عزَّ وجلَّ في الذرية: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم[3] بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾[4]. واختلاف السلف في كونهم في الجنة أو في النار يدل على أنّهم أجمعوا على حشرهم وإعادتهم. ولقد أنكر كثير من المعتزلة حشر مَن لا خطاب عليهم، لأنّ من مذهبهم أن لا حشر إلّا للجزاء، وغير المخاطبين ليسوا من أهل الجزاء.

(١) ج: فأمّا.

(٢) سورة يس ٣٦/ ٧٩.

(٣) إ، ل، : ذرياتهم، وفي التالي هكذا.

(٤) سورة الطور ٥٢/ ٢١.

وقال أبو الحسن الأشعري: يجوز أن يعادوا فيدخلوا الجنة، ويجوز أن لا يعادوا، قال والأمر في ذلك موقوف حتى يثبت شرعاً مع أنّه رويت أخبار في حشرها وإنّه يغيّر خلقتها فتدخل الجنّة. هكذا حكى ابن فورك عن الأشعري في كتاب «المقالات».

وأهل الحق قالوا: إنّ الحشر كما يكون للجزاء في حق أهل الجزاء، فيكون أيضاً للإفضال والإنعام على مَن حشره اللّه، فيكون حشر الأطفال والمجانين والصبيان للإنعام عليهم كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ[1]...﴾ الآية[2]. فمن شك في ذلك أو شرط تقدم التكليف فقد خالف هذا النص. وكيف يصح اشتراط تقدم التكليف وطريق الثواب طريق الإفضال جزاءً على العمل لا على طريق الوجوب؟ ومن أوجب على اللّه شيئاً فقد جعل اللّه مقهوراً.

والذي قال الأشعري حتى يثبت سمع أو شرع، فما أغفله عن الذي قال: ﴿وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ﴾ والذي[3] قال الأشعري فهو إلى مذهب المعتزلة أقرب، فإنّ من المعتزلة من قال: إنّه يجب على اللّه أن يعوّض البهائم، فيحشر البهائم في الآخرة، فيدخلها في جنة يخلقها للبهائم، عوضاً عما أصابهم من الآلام والتعب في الدنيا، فإذا استوفوا أعواضهم انقطع ذلك عنهم فيصيروا تراباً[4]. وهذا كله باطل

---

(١) (بإيمان... ذريتهم) ج: -.

(٢) سورة الطور ٥٢/ ٢١.

(٣) إ، ل، ي: -.

(٤) ج: وأترابا.

لما بيّنا أنّه لا يجب على اللّه شيء، وإنّه تعالى خلق البهائم سخرةً لبني[1] آدم، وليس هم من أهل ثواب ولا عقاب، واللّه المستعان.

[في السّقْط]

وأمّا السّقْط فقد حكي عن أبي حفص الكبير أنّه قال: إذا كان[2] نفخ فيه الروح يحشر وإلّا فلا. وأمّا الذي يقتضيه مذهب علمائنا فإنّه إذا كان استبان بعض خلقه فإنّه يحشر، لأنّهم قالوا: إنّه إذا استبان بعض خلقه يصير ولداً حتى تصير الجارية أم ولد، وينزل الطلاق والعتاق المعلّق بولادة الولد. وما روي/ في الحديث عن [ل٩٢، رسول اللّه عليه السّلام في السقط: «يظل مُحْبَنْطِئاً على باب الجنة». فظاهره يقتضي سقطاً قد استبان بعض خلقه، لأنّ ما لم يستبن شيء من خلقه في حكم المُضْغة. ولا يشترط نفخ الروح فيه ليكون سقطاً. لأنّ مطلق اسم السقط يشملها، وهو قول الشعبي وابن سيرين، وهذا لأنّه لا يبعد من تكريم اللّه ابن آدم أن يجعل لجزء من أجزائه[3] حكم كله في الكرامة والحرمة. ألا ترى أنّه إذا نقص بعض أجزائه لم يمتنع ثبوت حرمة الإنسانية للباقي؟ وما ذلك إلّا لتكريم اللّه ابن آدم. فكذلك يكون لجزء من أجزائه حرمة كله. ولهذا قال إبراهيم النخعي: إنّ السقط ولد، سواء استبان بعض خلقه أو لم يستبن، لأنّ ظهور الهيئة المخصوصة التي قلبت من النطفة إلى العلقة ومن العلقة إلى

---

(١) ج: لابني.

(٢) ج: -.

(٣) ج: + أنّه.

المضغة لها من حرمة الإنسانية كما لو استبان أصل حال الإنسان، فيكون لهذه الهيئة حرمة الإنسانية.

ولما كان كذلك قلنا على مذهب علمائنا: لا بد من ظهور بعض خلق الإنسان لينطلق عليه اسم الإنسان ويكون له البعث والنشور. وعلى قول إبراهيم النخعي: ظهور الهيئة تكفي، فعلى قوله يجب أن يبعث هذه المضغة إذا دخل في حكم الإنسانية. وتأويل حديث السقط أنّه يظل محبنطئاً ما ذكر أبو عبيد عن أبي عبيدة أنّ المحبنطئ المتغضب المستبطي للشيء، بغير همز. فأمّا المهموز فالعظيم البطن المنتفخ. ومنهم من لم يرض بهذا التأويل لهذا الحديث، لأنّ الغضب على اللّه عزَّ وجلَّ كفر، والاستبطاء شيء عظيم، لأنّه ليس من الرضا بالقضاء، وليس لأحد من المخلوقين على اللّه حق.

ولكن المراد من المحبنطئ الذي في الحديث هو المسترخي، كأنّه يظل ذليلاً متواضعاً كما يفعل السائل المحتاج. ومنهم من صحّح قول أبي عبيدة وقال: إنّما كان يلحقه عيبٌ لو قال: المحبنطئ على اللّه، ولكنه قال إنّه المتغضب. فيجوز أن يكون غضبه على أبويه مستبطئاً لمجيئهما، وإنّما يتغضب عليهم لما يرى من التبعات عليهم، ويجوز أن يستبطئ السقط وقوع الإنجاز[١] في وعد اللّه أن يدخل أبويه معه، واللّه تعالى أعلم.

---

(١) ج: العجز.

[في حكم بعض الإنسان]

وأمّا[١] حكم بعض الإنسان[٢]، فإنّ حكمه حكم أصله، لأنّه ليس لبعض أجزائه حكم على الانفراد في الإيمان والكفر والجزاء. فإذا قطعت يده وهو كافر ثم أسلم، بعثت يده المقطوعة معه. وكذلك في حق المؤمن إذا كفر بعد قطع يده، وذلك أنّه إذا كفر المؤمن أحبط الكفرُ إيمانه من الأصل حتى التحق[٣] بالكافر الأصلي. والكافر إذا أسلم رفع الإسلام كفره من الأصل حتى التحق[٤] بالمؤمن الأصلي، فدخل أجزاؤه في حكم أصله.

ولا يكون لكل جزء حكم على حِدَة، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقوا الْعَذَابَ﴾[٥]. ولا شك أنّ الجلد المبدَّل لم يكن معه قبل ذلك، ولكنه جعل/ في [ل٩٣]
حكم الأصل. وقيل في تأويل الآية: إنّ اللّه تعالى يعيد الجلد المحترق إلى الحالة الأولى. والقول الأول أظهر، لأنّ ظاهر القرآن يوافقه. ويجوز أن يخلقَ اللّهُ تعالى له يداً أخرى، لأنّه لما لم يكن للجزء الأول حكم بانفراده، كان الجزء الأول والآخر سواء.

وقال أبو القاسم[٦] الكعبي من المعتزلة: إذا قطعت يده ثم كفر،

---

(١) ج: فأمّا.

(٢) ج: الناس.

(٣) إ: ألحق.

(٤) إ: ألحق.

(٥) سورة النساء ٤/ ٥٦.

(٦) (أبو القاسم) ج: -.

يجعل يده لمؤمن آخر قطعت يده ومات مؤمناً، فإن لم يتفق ذلك، جعلت يده زيادة في جسد مؤمن آخر. وعلى ذلك يد الكافر، تجعل يده زيادة في جسم كافر آخر. وهذا القول غير صحيح منه على أصل مذهبه لأنّ أصل مذهبه، في هذه[1] المسألة استحالة إيصال[2] الألم واللذة إلّا على وجه التعويض، وليس في هذا تعويض. وقد ذكر الشيخ عبد الله الأُستاذ رحمه الله صاحب كتاب «الكشف في مناقب أبي حنيفة» عليه السّلام أنّه[3] قال:

اجتمعت أنا وعمرو بن عبيد بمكة، فجلس عمرو بن عبيد وبين يديه تلامذته، فحمد الله وأثنى عليه وصلى على رسوله[4]. وابتدأ في الكلام فقال فيما بين ذلك: إنّ للعينين إيماناً ولليدين إيماناً، وللرجلين إيماناً، حتى عد كل عضو من الإنسان. فقلت: أبو طلق الأعمى حين ذهب بصره أين تحوّل إيمانه، إلى زُبّه؟ فنفض ثوبه وذهب، وجعل يلتفت إليّ قليلاً قليلاً، ثم لم يلقني بعد ذلك. فقد أشار أبو حنيفة رضي الله عنه إلى أنّه يستحيل وصف كل عضو من أعضاء الإنسان بالإيمان على الانفراد، وتوصف جملته بالإيمان أو بالكفر، وسائر الأعضاء تدخل في حكم الأصل.

وما ذكر عن أبي حنيفة رضي الله عنه في كتاب «الفقه الأكبر» أن مستقر الإيمان القلب وفرعه في الجسد. فإذا قيل: هل في إصبعك

---

(١) ج: أصل.

(٢) ي: اتصال.

(٣) ج: + وعن أبي حنيفة.

(٤) ج: رسول الله.

إيمان؟ فقل نعم، فإذا قطعت يده ذهب الإيمان منها إلى القلب. فإنّ تأويل ما ذكر أنّ مستقر الإيمان القلب وحكمه في الجسد تبع[1] للقلب، فإنّ القلب كالأمير في الجسد، فيدخل التبع في حكم الأصل. وقوله: فإذا قيل هل في إصبعك إيمان فقل نعم، فإنّ المراد بذلك التنبيه على استحالة تنقيص حكم الإيمان في بعض الأعضاء دون البعض، لا أنّه أراد به تحقيق كون نفس الإيمان في الإصبع. وقوله[2]: فإذا قطعت يده ذهب الإيمان إلى القلب، يعني لا يبقى للمنفصل حكم الإيمان، وكانت العبرة للأصل لا أن يتحول الإيمان إلى عضو آخر، والله أعلم.

[في السِّمَن والهُزال]

وأمّا السِّمَن والهُزال فيجوز أن يقال إنّه لا إعادة للسِّمَن والهُزال، لأنّ ذلك ليس من أركان أصل الخلقة، وأنّهما يتغيران تارة إلى زيادة وتارة إلى نقصان، ولا يتعلّق بهما شيء من أحكام التعبد. والدليل عليه قول الله[3] عزَّ وجلَّ: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾[4]، وقوله: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ عُمْياً وَبُكْماً وَصُمّاً﴾[5]، وقوله: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾[6]. إلى غير ذلك من الآيات

---

(١) ج: تبعاً.

(٢) ج: -.

(٣) (قول الله) ج: قوله.

(٤) سورة طه ٢٠/ ١٢٤.

(٥) سورة الإسراء ١٧/ ٩٧.

(٦) سورة آل عمران ٣/ ١٠٦.

[ل٩٣ب] التي ذكر فيها/ زوال الأوصاف التي كانوا عليها في الدنيا.

[فيما يأكله الوحوش والطيور]

وأمّا ما يأكله الوحوش والطيور من لحوم بني آدم ولحوم الحيوان الأخر ويصير جزءاً من أجزائها، فإنّ المأكول يحشر من بطونها وأبدانها كما يحشر من الأرض، لأنّ آيات الحشر والنشور لا تفصل بين موضع وموضع. وقد روي عن رسول اللّه عليه السّلام أنه مرّ بحمزة بن عبد المطّلب وقد جُزِّع ومُثّل، فقال: «لولا أن صفيّة تجد في نفسها لتركته حتى يحشره من بطون السباع والطيور» فثبت ما قلنا. ولا يمتنع قلب الجزء جزءاً آخر فيجعل اللّه تعالى لحم الحيوان[١] جزءاً للآدمي، فيدخل في حكم استحقاق الثواب أو العقاب، ويجعل جزء الآدمي جزءاً للحيوان، فيخرج عن استحقاق الجزاء.

والذي يدل عليه أنّ كثيراً من بني آدم أكل بعضُهم بعضاً منذ آباد الدهر، وخصوصاً الحبشة والهند، ومضغت هندُ امرأة أبي سفيان كَبِدَ حمزة بن عبد المطّلب في جاهلِيّتها، وهومذهب المبيّضة المقنعية، وإنّ اللّه تعالى ذكر إعادة مَن أنشأه على[٢] العموم، فدل ذلك كله على ما بيّنا.

ولقد سمّى اللّه تعالى يوم القيامة يوم الجمع، فيقع الجمع أولاً على جمع الأجزاء، ثم على جمع الأرواح إلى الأجساد المجموعة،

---

(١) (لحم الحيوان) ج: لحماً لحيوان.

(٢) ج: -.

ثم على جمعهم ليوم عظيم، يوم يقوم الناس لرب العالمين.

واعلم أنّ الإيمان بالبعث والحشر[١] والنشور ليوم القيامة واجب في الجملة على ما شاء اللّه متى شاء وكيف شاء. وإنّما ذكرنا هذه التفاصيل لئلا يعتقد إنسان في تفاصيله ما يؤدي إلى ضلال في اعتقاد الجملة، كما ضلّ كثير من الناس في ذلك عن سواء السبيل.

[في الملائكة والجن والشياطين]

وأمّا الملائكة والجن والشياطين فاعلم بأنّهم أجسام مركّبة وأحياء بحياة محدثة، ذوو أرواح بأرواح مخلوقة، لهم موت وحياة بعد الموت، يميتهم اللّه تعالى ويحييهم. ودليل وجود الملائكة والجن والشياطين أنّ اللّه تعالى سمّاهم ووَصفَهم بأوصاف المدح، وجعلهم من أهل التكليف.

أمّا الجن فقد أخبر اللّه عن قيلهم: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآناً عَجَباً﴾[٢]، إلى آخر ما ذكر عنهم. وقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كثيراً مِنَ الْجِنِّ والإِنْسِ...﴾ الآية[٣][٤]. فدلّت هذه الآية على أنّهم من أهل التكليف، وأنّهم قوم يستحقون العقاب. وقال في حق الشياطين: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ﴾[٥]، فدلّت الآية على وجود الشياطين

(١) ي: + والنشر.
(٢) سورة الجن ٧٢/ ١.
(٣) ج: -.
(٤) سورة الأعراف ٧/ ١٧٩.
(٥) سورة مريم ١٩/ ٦٨.

وعلى موتهم حيث ذكر فيهم الحشر.

وأنكرت الدهريّة وجودَ الملائكة والجن والشياطين، وقوم من الصابئين والفلاسفة أنكروا الجن والشياطين وأقرّوا بوجود الملائكة، ولكنهم قالوا: إنّهم جواهر عقلية أحياء بأنفسها لا يموتون، وفي هذا القول إنكار الصانع. ولما ثبت وجودهم قلنا للملائكة موت، لقوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ﴾[1]. والمراد من هذا الصعق الموت، بدليل قوله: ﴿ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾[2]. والذي قال تعالى في حق موسى عليه السّلام: ﴿وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً﴾[3]. فقيل إنّه مات ثم حيِيَ، وقيل إنّه/ خرّ مغشياً عليه. [ل٩٤أ] وهذا أصح، بدليل قوله: ﴿فَلَمَّا أَفَاقَ﴾[4]، ولا يقال للميت إذا حيي «أفاق»، بل يقال «حيِيَ».

ولما ذكر اللّه «صعقَ مَن في السماوات» دلّ أنّ الملائكة يموتون لأنهم أهل السماوات. وقوله: ﴿وَمَنْ فِي الأَرْضِ﴾[5] دليل على موت من في الأرض من بني آدم والجن والشياطين، ومن في الأرض من الملائكة. ودلّ على موتهم أيضاً قوله[6]: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ

(١) سورة الزمر ٣٩/ ٦٨.

(٢) سورة الزمر ٣٩/ ٦٨.

(٣) سورة الأعراف ٧/ ١٤٣.

(٤) سورة الأعراف ٧/ ١٤٣.

(٥) سورة الزمر ٣٩/ ٦٨.

(٦) ج: -.

الْمَوْتِ﴾[١]. واستثنى اللّه عزَّ وجلَّ مَن شاء في قوله: ﴿إِلَّا مَن شَاءَ اللَّهُ﴾[٢].

فقال قوم: إنّهم الشهداء، وهو قول ابن عبّاس وسعيد بن جبير، وقيل: إنّه إسرافيل وجبرائيل وميكائيل وملك الموت صلوات اللّه عليهم لا يموتون بهذا الصعق، كما رواه أنس عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم في حديث فيه طول. وقال كعب الأحبار: هم ثلاثة عشر جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل[٣] وحملة العرش وهم ثمانية ورب العزة جل جلاله. فقد أشار كعب الأحبار إلى أنّ هؤلاء الملائكة لا يموتون بهذا الصعق، وقد قيل إنّ بما[٤] ذكر كعب الأحبار من إضافة حرف الاستثناء إلى اللّه عزَّ وجلَّ غير مستقيم، لأنّ اللفظ يجب أن يكون مشتملاً على المستثنى والمستثنى منه. ثم يخرج بعضه عن الجملة من حيث صيغة اللفظ ويصير بياناً من حيث المعنى أنّ المستثنى لم يكن في[٥] جملة المستثنى منه.

واللّه يتعالى عن شمول هذا اللفظ عليه، فلا يستقيم صرف هذا اللفظ إليه. ولأنّ في صرف هذا[٦] اللفظ إليه إدخال تحت مشيئة نفسه، واللّه يتعالى عن ذلك. ومنهم من صرف هذا الاستثناء إلى

---

(١) سورة آل عمران ٣/ ١٨٥.

(٢) سورة النمل ٢٧/ ٨٧؛ وسورة الزمر ٣٩/ ٦٨.

(٣) ج: -.

(٤) ج: ما.

(٥) ي: من.

(٦) ج، ي: -.

موسى عليه السّلام، بدليل ما روي عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال: «مررت بموسى ليلة أُسرِيَ بي وهو قائم يصلي عند الكثيب الأحمر، وهذا يُحمَلُ[1] على أنّ اللّه تعالى رزقه حياة كما رزق الشهداء». فكان حياً عند ربه، لا أنّ موسى لم يمت بل أنّه قد مات في الدنيا، كما قال النّبي عليه السّلام: ﴿لو كان موسى حَيّاً ما وسعه إلّا اتّباعي، والشهداء لا يموتون بالصعق﴾. فكذلك موسى صلوات اللّه عليه.

[في بعث الملائكة والجن والشياطين]

وأمّا بعث الملائكة وحَشْرُهم فإنّه ثابت، بدليل قوله: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾[2]، وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفًّا﴾[3]. وَأمّا بعث الجن فإنه ثبت بقوله: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾[4]. وأمّا بعث الشياطين، فقد ثبت بقوله: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ. . .﴾ الآية[5][6].

واعلم بأنّ ملك الموت عليه السّلام في الحياة والموت

(١) ج: محمّد.
(٢) سورة النبأ ٧٨/ ٣٨.
(٣) سورة الفجر ٨٩/ ٢٢.
(٤) سورة الأنعام ٦/ ١٣٠.
(٥) ج: -.
(٦) سورة مريم ١٩/ ٦٨.

والبعث(١) كسائر الملائكة، لأنّ قوله: ﴿فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ﴾(٢) عموم. وقال بعض الناس من الأغمار: إنّ ملك الموت لا يحييه اللّه تعالى لئلّا يراه أهل الجنّة فيخافوا منه. وهذا قول باطل، لأنّه مخالف لكتاب اللّه تعالى. وإنّ ملك الموت كان يفعل ما يفعل بأمر اللّه تعالى، فلما ارتفع الموت ارتفع خوف الموت. وقال هذا القائل: إنّه يشدد الموت على ملك الموت كما شدد على سائر الخلق، وهذا القول/ من هذا القائل أفسد من القول الأول، لأنّه كيف يعاقب [ل٩٤ بتشديد الموت عليه وهو كان مطيعاً للّه عزَّ وجلَّ فيما يفعل؟ واللّه المستعان.

فأمّا أهل الجنة من الحور العين وخزنة الجنة وما فيها فلا يموتون، وكذلك مَن في النار من الزبانية والحيوانات التي أعدّت لتعذيب أهل النار. لأنّ الجنّة وما فيها والنار وما فيها للجزاء، ولا يفنى(٣)(٤). والذي قال عزَّ وجلَّ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلّا وَجْهَهُ﴾(٥).

---

(١) ج: والحياة.

(٢) سورة الزمر ٣٩/ ٦٨.

(٣) (ولا يفنى) ج: فلا يفنى ولا يغير.

(٤) البزدوي، أصول ١٦٦، ١٢: قال عامة أهل القبلة: إنّ الجنة والنار لا يبيدان، فأهل الجنّة يتنعمون أبداً، وأهل النار يعاقبون أبداً؛ والنسفي، بحر ٢٩٥، ٨: وقال أهل السنّة والجماعة: إنّ اللّه تعالى خلق الجنّة والنار، ولا يفنيان أبداً لأنّهما دار ثواب وعقاب؛ والنسفي، عقائد ٣، ٨: والجنة حق والنار حق، وهما مخلوقتان موجودتان باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلها؛ والصابوني، بداية ١٥٩، ٨: والجنّة والنار مخلوقتان اليوم عندنا... ولا فناء لهما مع أهليهما أبداً عندنا.

(٥) سورة القصص ٢٨/ ٨٨.

عموم أريد به الخصوص لقيام الدلالة على الخصوص، وهي ما ذكر اللّه عزَّ وجلَّ من وصف الخلود للجنة وأهلها والنار وأهلها، مع ما أنّ تأويل قوله: ﴿هَالِكٌ﴾ أي قابل للهلاك. لأنّ لفظة «هالك» تقتضي الهلاك في الحال. ولمّا كان قيامه محسوساً للحال[١]، علم أنّه أراد به أنه قابل للهلاك. وكل ما خلق اللّه تعالى قابل للهلاك، لأنّه لم يكن، فلا يستحيل أن لا يكون. لكن اللّه عزَّ وجلَّ يُبقي ما يشاء ويُفني ما يشاء، واللّه المستعان.

ثم لكل من أحياء اللّه عزَّ وجلَّ[٢] مستقر، وقد نطق القرآن بمستقر كل[٣] مؤمن وكل كافر. فأمّا مستقر الملائكة، فمنهم مَن يكون في الجنة يبلّغون سلام اللّه تعالى إلى أهل الجنّة، ويأتونهم بالكرامات، ولا يتنعمون بنعم الجنة كما يتنعم بنو آدم. ومنهم من أمرهم اللّه تعالى بتعذيب أهل النار وهم الزبانية، ومنهم مَن يعود إلى عبادة اللّه تعالى على ما كان، ومستقرهم مستقر كرامة.

وأمّا الجن فإنّ الكفّار منهم في النار في العذاب الدائم كما قال: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الجِنِّ والإِنْسِ...﴾ الآية[٤]. وأمّا المؤمنون منهم فقد اختلفوا في مستقرِّهم، فقال قوم من الصحابة والتابعين: إنّهم لا يدخلون الجنة، وإلى هذا كان يذهب أبو حنيفة

---

(١) ج: في الحال.

(٢) ج: + يوم القيامة.

(٣) ج: لكل.

(٤) سورة الأعراف ٧/ ١٧٩.

رضي اللّه عنه. وقال قوم إنّهم يدخلون، وإلى هذا كان يذهب أبو يوسف ومحمد. وإنّما قالوا ذلك لأنّ اللّه تعالى ذكر في الكفار منهم النار، ولم يذكر شيئاً في مؤمنيهم، فلا يجوز الحكم بشيء من ذلك، وكلهم متفقون على أنّهم لا يثابون ثواب بني آدم من التنعم في الجنة.

وأمّا الشياطين فمستقرهم النّار لأنّهم كفّار. قال اللّه تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ...﴾ الآية[1].

[في حَشْر البهائم والوحوش والسباع والطيور والحشرات والدبّان]

وأمّا حشر البهائم والوحوش والسباع[2] والطيور والحشرات والدبان وأمثالها فثابت، بدليل قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ إلى قوله: ﴿ثُمَّ إِلى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[3]. وقال أيضاً: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾[4]. وفي الخبر المشهور[5]: «الاقتصاص للجمّاء من القرناء»، قال أبو هريرة:

ثم يصيرون تراباً. وذكر ابن فُورك عن الأشعري أنّه توقف في حشر هذه الأشياء، وتأول حديث الاقتصاص للجماء، على أنّ المراد منه الاقتصاص للمظلوم من الظالم. ولا معنى لتوقف الأشعري في

---

(١) سورة مريم ١٩/ ٦٨.

(٢) ج: -.

(٣) سورة الأنعام ٦/ ٣٨.

(٤) سورة التكوير ٨١/ ٥.

(٥) ج، ي: المعروف.

ذلك، لأنّه في القرآن منصوص عليه، ولا معنى لعدوله عن ظاهر حديث الاقتصاص للجماء، لأنّ ذلك جائز غير مستحيل، ويكون ذلك إظهاراً للعدل وإظهاراً لقدرته[(١)] على خلقه في تصرفه فيهم كيف يشاء.

[ل٩٥آ] واعلم /أنّ حشر هذه الأشياء لإظهار القدرة لا للتعويض عند أهل السنّة[(٢)]. وقال الكعبي من المعتزلة: إنّ اللّه تعالى يعوّضها في المعاد، وإنّها تصور في الجنة أحسن صورة لتروق المؤمنين وتسرهم، ويكون ذلك أبداً بلا انقطاع. وقال قوم من المعتزلة: يجوز أن يكون تعويضها في الدنيا أو في الموقف أو في الجنة دائماً. قالوا: ولا[(٣)] بد من إحيائها وحشرها للتعويض. وقال جعفر بن حرب الإسكافي من المعتزلة: يجوز أن تعوّض الحيّات والعقارب والهوامّ المؤذية في الدنيا أو في الموقف، ثم تدخل في جهنّم فتصير عذاباً على أهلها، ولا يصيبها ألم النار.

وقال عبّاد بن سليمان[(٤)] الصَيْمُري من المعتزلة: إنّها تحشر وتبطل. وقال النظّام من المعتزلة: إنّ الطاعات إذا استوت استوى أهلها في الثواب، وإذا استوت المعاصي استوى[(٥)] أهلها في العقاب. فإذا لم تكن طاعة ولا معصية استووا في التفضل[(٦)] حتى

(١) (إظهار... لقدرته) ج: إظهار العدل وإظهار القدرة.

(٢) ج: + والجماعة.

(٣) (قالوا ولا) ج: قال لا.

(٤) إ، ل، ي: سليم.

(٥) ج: استوت.

(٦) ج: + عليها.

قال[١] في أطفال المسلمين والمشركين والبهائم والسباع[٢]: إنّهم سواء في أنّه يجب على اللّه تعالى إحياؤهم وإدخالهم الجنّة والتسوية بينهم في التفضل عليها. وقال: إلّا الأبدان البشيعة[٣] فإنّها لا تدخل الجنّة، ولكن اللّه ينقل أرواحها الخالصة من تلك الأبدان ويُركبها[٤] في الصور الحسان. فيقال لهم: على هذا يجب أن لا يكون تفضل على إبراهيم ابن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم إلّا مثل التفضل على الكلاب والخنازير والحيات والعقارب والذباب[٥]، لأنّه يجب على اللّه التفضل عليهم في[٦] التسوية بينهم عنده، ولا يخفى على عاقل استحالة هذا المذهب.

وقال أبو الهذيل العلّاف ومعمر وأتباعهما من المعتزلة: إنّ جميع ما خلق اللّه تعالى من السباع والبهائم والحشرات والهمج نوعان: نوع منها حسن المنظر، وأنّها تلتذ في الجنّة، ويلتذ أولياء اللّه بالنظر إليها دون الأكل وتسخيرها. وما كان منها قبيح المنظر مؤذياً في الدنيا جعله اللّه عذاباً لأهل النار في النار.

ثم من هؤلاء القائلين مَن قال: إنّها تلتذ في النار كما تلتذ في الدنيا ديدان الخل في الخل، وينام السمندل في النار وهو اسم لطير

(١) ج: + النظام.

(٢) ج: + في.

(٣) ج: السبعية.

(٤) ج: فيركبها.

(٥) ج: والذبان.

(٦) (عليهم في) ج: -.

من الطيور. ومنهم مَن قال: إنّ اللّه عزَّ وجلَّ يحدث في أبدانها مانعاً من وصول ضَرر النار إليها، كما في الطَلْق يُطلى به البدنُ فلا تعمل فيه النار. وجميع هذه[1] الأقوال من تخييلات النفس[2] فكانت باطلة.

واعلم أن اختلاف أهل السُنّة في دخول الجنّ الجنّة يدل على اتفاقهم على أنّ البهائم والحشرات والسباع وأمثالها لا يدخلون الجنّة، لأنَّ الجنّة دار الجزاء والتفضل، وهذه الأشياء سخرة لبني آدم أو محنة في الدنيا، فلا يجوز أن يكونوا مثلهم في هذا التفضل. وهذه المسألة بيننا وبينهم ترجع إلى مسألة التعديل والتجوير، فجعل هؤلاء الأعمال موجبة للثواب والعقاب، وجعلوا المصائب والآلام موجبة للتعويض، حتى قال بعضهم: إنّ/ [ل٩٥ب] الصبيان والمجانين والبهائم لا يُحشَرون، لأنّ من مذهبهم أنّ الثواب لا يجوز إلّا بعد تقدم التكليف، ولا تكليف عليهم ولا[3] يفيد حشرهم.

وتأوّلوا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾[4] على أن حشرها موتها، وإنّما تعويض الدواب ما يصل إليه في الدنيا من لذة الأكل والشرب وقضاء الشهوة. ومَن قال بحشرهم تعويضاً، يروي حديثاً في العَضْباء ناقة رسول اللّه على أنّها تكون في الجنّة. وكذلك

(١) إ، ل، ي: هذا.

(٢) ج: + بلا دليل.

(٣) ج: فلا.

(٤) سورة التكوير ٨١/ ٥

يروي حديثاً في كلب أصحاب الكهف وذئب أخوة يوسف وناقة صالح. قالوا: لأنّ العضباء حملت رسول اللّه عليه السّلام في الأسفار، وكلب أهل[1] الكهف خدمهم، وذئب أخوة يوسف[2] عليه السّلام قد افتروا عليه الزورَ، وناقة صالح قتلت ظلماً.

وإنّما أخذت المعتزلة بهذه الأخبار لموافقتها مذهبهم في التعديل والتجوير. فأمّا أهل الحق فعلى خلاف ذلك، بدليل ما بيّنا أنّ[3] الجنة دار الجزاء والتفضل، فلا يدخلها إلّا مَن هو المقصود في التفضل والكرامة. وقد جاء القرآن بذلك لبني آدم، فلا يجوز القول بخلاف ذلك، واللّه المستعان.

[في المُتَعالي]

ومنها المتعالي، وقد ذكرنا معناه فيما تقدم.

[في الموجود]

ومنها الموجود، كما قال اللّه تعالى: ﴿وَوَجَدَ اللّهَ[4] عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ﴾[5]، وقد ذكرناه[6] فيما تقدم.

(١) ج: أصحاب.
(٢) (وناقة... يوسف) ي: -.
(٣) ج: بأن.
(٤) (ووجد اللّه) ي: -.
(٥) سورة النور ٣٩/٢٤.
(٦) ج: ذكرنا.

[في المُوجِد والمُعْدِم]

وأمّا المُوجد والمُعْدِم، فمعناهما ظاهر، وليس لأحد من الخلق قدرة إيجاد المعدوم ولا إعدام الموجود، إنّما ذلك إلى اللّه عزَّ وجلَّ.

[في المتوحِّد والمتفرِّد]

ومنها المتوحِّد والمتفرِّد، وقد ذكرنا معناهما فيما تقدم.

[في المَلِك والمالكِ والمَليكِ ومالكِ المُلْكِ]

ومنها المَلِكُ والمالكُ والمَليكُ ومالكُ المُلكِ، فالمِلك من المُلك، يقال مَلِكٌ بَيِّنُ الملك، والمُلْكُ إحكام الأمور، والمَلِكُ الماءُ لِما به استحكام الحياة[١]. قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ[٢] حَيٍّ﴾[٣]. والمَلِكُ أيضاً الطريق الجادة لأنّه هو المتحكم دون غيره. فاللّه عزَّ وجلَّ مَلِكٌ على معنى أنّه ذو المُلْكِ والمَلَكوت، له إحكام الأمور، وله التدبير في كل شيء، لا يمكن أحد الخروج عما يريده. ومن كان ملكاً من الخلق فإنّما هو ملك بتمليك اللّه عزَّ وجلَّ إيّاه، فغير اللّه ملك مملَّك، فأمّا اللّه عزَّ وجلَّ فمَلِكٌ بذاته. ويقال: كان كذا في مُلْكِ فلان، كما قال تعالى: ﴿عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ﴾[٤]، أراد به وقت سلطانه ونفوذ أمره.

---

(١) ج: + كما.

(٢) ج: -.

(٣) سورة الأنبياء ٢١/ ٣٠.

(٤) سورة البقرة ٢/ ١٠٢.

وأمّا المالك فإنّه من المِلك ومعنى الملك أيضاً إحكام الأمر وشدّه[١]، يقال: مَلَكتُ العجين أي أحكمته وشددته. فاللّه تعالى مالك على معنى أنّه مَلكَ كل شيء اقتداراً عليه، وخلقاً له، وتصريفاً له، كيف شاء وكل من سواه مملوكه. ومن كان مالكاً سواه فإنّه مالك على معنى نفاذ تصرفه في بعض الأشياء دون البعض، فهو مالك ملّكه اللّه[٢]. فأمّا المالك على الحقيقة فهو اللّه عزَّ وجلَّ. وعلى هذا معنى المَليك ومالك المُلك. وحقيقة هذا الحرف إحكام الأمر. قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «ملاك دينكم الوَرَعُ» أي إحكام دينكم الورع، واللّه المستعان.

واعلم / أنّ اللّه عزَّ وجلَّ مالك الموجود والمعدوم، فمالك [ل٩٦ الموجود أنّه ملكه قدرةً عليه وخلقاً له وتصريفاً له من حال إلى حال، ومالك المعدوم على معنى أنّه يملك إيجاده.

وقال الجبّائي: لا يقال إنّ اللّه تعالى مالك الموجود، لاستحالة القدرة على الموجود عنده، فإنّه جعل المِلك والمُلك عبارة عن القدرة. وزعم قوم أنّ اللّه عزَّ وجلَّ مالك الموجود دون المعدوم، لأنّ المعدوم ليس بشيء. فأمّا أهل الحق فقالوا: إنّ اللّه عزَّ وجلَّ مالك الموجود والمعدوم على المعنى الذي ذكرنا، وباللّه القوّة.

[في المُبين]

ومنها المبين وهو من البيان، والبيان إظهار المعنى بما يفصّله من غيره. وسمّى اللّوح المحفوظ مبيناً كما قال: ﴿إلّا فِي كِتَابٍ

(١) ج: وشدّته.

(٢) ج: -.

مُبينٍ﴾[١] لأنّه بيّن عن صحة ما فيه بوجود ما رسم فيه على ما رسم. فهو بمنزلة الناطق لما فيه من البيان. وسمى القرآن مبيناً على هذا المعنى. فاللّه[٢] عزَّ وجلَّ مبين لأنّه بيّن الحق من الباطل، وبين ما يحتاج العباد إليه من أمر دينهم ودنياهم.

ويجوز أن يكون البيان من التبيّن وهو الظهور، فاللّه مبين على معنى أنّه الظاهر بأدلّة العقول[٣]، ويكون القرآن على هذا مبيناً لأنّه ظاهر أنّه من عند اللّه يعجز الخلق عن إتيان مثله، واللّه المستعان.

[في المَتين]

ومنها المتين ومعناه الشديد، قال ابن عبّاس: أراد به شديد القوة. ودلّ على ثبوت هذا الاسم للّه عزَّ وجلَّ قوله عزَّ وجلَّ[٤]: ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾[٥] على ما يقروه[٦] العامة برفع النون[٧]، وصفاً للّه عزَّ وجلَّ. وقرأ الأعمش ويحيى بن الوثاب خفضاً، وصفاً للقوة، وأجازوا تذكير المتين وصفاً للقوة، وإنْ كانت القوة على لفظ التأنيث، لأنّ القوة مصدر، وتذكير المصدر جائز، وإنْ كان على لفظ

---

(١) سورة الأنعام ٦/٥٩؛ وسورة يونس ١٠/٦١ وغيرهما.

(٢) ج: فإنّه.

(٣) ج: المعقول.

(٤) (قوله عزَّ وجلَّ) ي: -.

(٥) سورة الذاريات ٥١/٥٨.

(٦) كذا في الأصل، وهي: يقرأه كما في ج.

(٧) ج: + من المتين.

التأنيث كقوله: ﴿فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِن رَبِّهِ﴾[١].

وأنكر الجُبّائي من المعتزلة وأتباعه أن يكون المتين اسماً للّه[٢] تعالى، لأنّ المتين الثخين الغليظ. وقد غلطوا في ذلك، لأنّ المتين هو الذي لا وهاء فيه. ولذلك[٣] فسّره ابن عبّاس بالشديد، ولا وهاء في قوة اللّه تعالى، لأنّ قوّته قدرة على جميع المقدورات، وهي قدرة إيجاد المعدوم، وقدرة التصريف من حال إلى حال، وهو المختص بذلك دون أحد من خلقه.

[في المَجيد والماجد]

ومنهاالمجيد والماجد، فالمَجيد الكريم القوي العظيم الكرم، ومجّده خلقُه أي عظموه بكرمه، وسُمّي القرآن مجيداً لأنّه كريم عظيم الكرم. وَمَجُدَ الرجلُ يمجُدُ إذا صار عظيم الكرم، وتماجد القوم إذا تفاخروا بإظهار مجدهم. والمجد: الشرف الواسع أيضاً. تقول العرب في كل شجر نار، واستمجد المرخ والعفار أي استكثرا[٤] من النار، وشَرُفا وكَرُما بذلك.

وأمّا الماجد فهو مفضال كثير الخير، فاللّه مجيد وماجد لأنّه لا يُحصي أحدٌ من خلقه فضله وإحسانه وجودَه وكرمَه.

---

(١) سورة البقرة ٢/ ٢٧٥.

(٢) (اسماً للّه) ج: اسم اللّه.

(٣) ج: وكذلك.

(٤) ي: في الهامش، المرخ والعفار هما إسما شجرتان في مكة يقادوا بالتقاء بينهما من غير انحطاط نار.

[في المُجيب]

ومنها المجيب، فهو في الخبر المعروف، ودل عليه قوله تعالى: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي...﴾ الآية(١). وأصل الجواب القطع لما سأل من قولهم: جابَ البلادَ يجوب جَوباً إذا قطعها، ويقال: أجاب يُجيب إجابةً/ [ل٩٦ب] وجابة وجواباً بمعنى واحد، ويقال: أساء سمعاً فأساء إجابة أي جواباً. وفي الحديث: قيل لرسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: أيّ الليل أجوبُ دعوة؟ فقال: «جوفُ اللّيل الغابر» أي أسرع إجابة للدعاء.

وقال(٢) أبو عبيد(٣): أجاب واستجاب بمعنى واحد. وقال أبو العبّاس المبرِّد: ليس كذلك، وقيل: قولُ أبي العبّاس هو الصواب، لأنّ الاستجابة من باب الاستفعال، والاستفعال بمعنى طلب الفعل، فالاستجابة طلب الموافقة بالجواب، ويقال استجابه واستجاب له.

ثم اللّه عزَّ وجلَّ إنّما يجيب دعاء الداعي إذا كان دعاؤه على شرائط الحكمة. وشرائط الحكمة فيه من وجوه منها: أن لا يكون فيه مأثم ولا قطيعة رحم، بدليل ما روي في الأخبار المعروفة، رواه الطحاوي في كتاب «بيان مشكل الآثار» بإسناده عن عُبادة بن الصامت عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قال: «ما على الأرض من رجل مسلم يدعو اللّهَ بدعوة إلّا آتاه اللّه إيّاها، أو صرف عنه من السوء مثلها،

---

(١) سورة البقرة ٢/١٨٦.

(٢) ج: قال.

(٣) ج: عبيدة.

ما لم يدعُ بإثم أو قطيعة رحم. فقال رجل من القوم: إذا نكثر يا رسول اللّه؟ قال اللّه أكثر».

وروى الطحاوي رحمه اللّه أيضاً في هذا الكتاب بإسناده عن أبي هريرة عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قال: «يستجاب لأحدكم ما لم يعجل فيقول دعوت فلم يُستَجَبْ لي». وفي رواية أخرى عن أبي هريرة عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال: «يستجاب للعبد ما لم يعجل. قيل: وما عجلته؟ قال يقول: قد دعوت اللّه فما استجاب». فثبت بهذه[1] الأخبار أن إجابة الدعاء منوطة بكونها على شرط الحكمة، وثبت أيضاً أنّ الإجابة قد تكون بإعطاء اللّه العبدَ مطلوبه، وقد تكون بمعنى آخر، كما ذكر من صرف السوء عنه. فلا يكون لدعاء المسلم ردّ.

وقد روي عن أبيّ بن كعب نحو ذلك، قال: عليكم بالسبيل والسنّة فإنّه ليس أحد[2] على السنة يسأل اللّه شيئاً إلّا استجيب له، إمّا أن يعجّل له، وإمّا أن يدّخرَ له ما هو أفضل من ذلك، أو يكفر عنه من السيئات ما هو خير له، أو يدفع عنه في الدنيا، أو يعطى من الرزق أفضل مما يسأل، ما لم يسأل أمراً فيه إثم أو قطيعة رحم. وما على الأرض عبد على السبيل والسنّة ذكر الرحمن ففاضت عيناه في قُشَعْرِيرةٍ من خشيته، فيعذبه اللّه أبداً. وإنّ اقتصاداً في سبيل اللّه وسنته خير من اجتهادٍ على خلاف ذلك. فانظروا إن كان اجتهاداً أو اقتصاداً أن يكون على منهاج الأنبياء، وعلى هذا يتأول قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ

---

(١) ج: بهذا.
(٢) ج: لأحد.

مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾[١]، أي يؤتي العبد مطلوبه أو يؤتيه مثله أو خيراً منه، ولولا مسألته ما كان يؤتيه شيئاً من ذلك، والله أعلم.

ومنها أن يقدِّمَ الداعي الثناء على الله والصلاة على رسوله، فإنّه روي عن فَضَالَة بن عُبيد قال: دخل رجل المسجد وصلّى وقال: اللّهم اغفر لي، اللّهم ارحمني. فقال له رسول الله: «عجلت أيها المصلي». ودخل رجل آخر وصلّى ثم قال: الحمد لله والصلاة على رسول الله. فقال عليه السّلام: ادعُ تُجَبْ». وروى عبد الله بن بشير/ [ل٩٧آ] عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: «الدعاء محجوب حتى يكون أوّله ثناء على الله وصلاة على رسول الله».

ومنها أن يدعوَ عن قلب متيقظ، عن خلوص غير ساهي القلب، ولا يعجل في الدعاء بل يكون على وقار. فإنّه رَوَى أبو هريرة عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: «إنّ الله تعالى لا يستجيب دعاء مَن قلبه[٢] ساهٍ». وكان ابن مسعود يقول: لا يقبل الله إلّا الناخلة من الدعاء. والذي نفسي بيده، لا يقبل الله من مسمّع ولا مرائي، ولا لاغب، إلّا داعياً دعا بتثبتٍ من قلبه، والناخلة الخالصة من كل شيء. وفي حديث آخر: «ولا يقبل الله إلّا نخائل القلوب»، أي النيات الخالصة.

ومنها أن لا يعتدي[٣] في الدعاء، نحو ما روي عن عبد الله بن

---

(١) سورة إبراهيم ١٤/ ٣٤.

(٢) ج: قلب.

(٣) ي: يتعدى.

مغفّل أنّه سمع ابنه يدعو ويقول: اللّهمّ إني أسألك القصر الأبيض عن يمين الجنّة. فقال: يا بنيّ، سَلِ اللّهَ الجنّة وتعوّذ به من النّار، فإنّي سمعت رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم يقول: «سيكون في آخر هذه الأمّة قومٌ يعتدون في الدعاء والطُّهور».

ومنها أن يعزم المسألة، فإنّه رَوَى أبو هريرة عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنه قال: «إذا دعا أحدُكم فلا يقل: اللّهم اغفرْ لي إن شئتَ، ولٰكن ليعزم(١) المسألة، فإنّ اللّه لا مستكره له».

ومنها أن يرفع يديه في الدعاء، فإنّه روى محمد بن كعب القرظي عن ابن(٢) عبّاس رضي اللّه عنه قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: «إذا دعوت اللّه فادع ببطون كفيك لا بظهورها، فإذا فرغت فامسح بهما وجهك»، فقد استحبّ رفع اليدين في الدعاء.

وإنّما استحب ذلك(٣) لأنّ اللّه تعالى يضع في يديه خيراً. كما روي عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال: «إنّ اللّه حَيِيٌّ كريم يستحيي إذا رفع العبد يديه إليه أن يردهما صفراً حتى يضع فيهما خيراً».

ومسحُ الوجه بيديه عند الفراغ من الدعاء مذهب علمائنا رضي اللّه عنهم، وينبغي أن يجعل كفيه(٤) نحو السماء. وقد روى

(١) (وليكن ليعزم) ج: ولكن ليقدّم.

(٢) ج: -.

(٣) ج: -.

(٤) ج: كفه.

حماد بن عيسى الجهني عن حنظلة عن سالم عن أبيه عن عمر بن الخطّاب رضي اللّه عنه، قال: «كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم إذا رفع يديه للدعاء لم يحطّهما حتى يمسحَ بهما وجهه». ومن العلماء من كره ذلك منهم سفيان الثوري ومالك.

واعلم أنّ[١] استجابة دعاء الأنبياء والرسل عليهم السلام كانت معجزة لهم[٢] إن كانت الدعوة عن مسألة القوم منهم ذلك، وإن كانت من غير مسألة منهم ذلك فهي[٣] كرامة لهم. وإجابة دعاء المؤمنين كرامة لهم تحقيقاً للوعد. وأمّا دعاء الكافر[٤] فقد يستجاب أيضاً، كما قال عزّ وجلّ: ﴿دَعَوا اللّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى البَرِّ...﴾ الآية[٥]، ولكن الاستجابة للكافر إمّا لاستصلاح وإمّا لاستدراج.

وقال بعض المعتزلة: إجابة[٦] اللّه تعالى الدعاء للمؤمنين لا يكون إلّا ثواباً. قال: ولا يجوز أن يجيب كافراً ولا فاسقاً. ومن المعتزلة مَن أجاز ذلك للاستصلاح. والدعاء طلب الطالب من غير الفعل، والدعاء من العبد للّه تعالى طلب الغفران أو عاجل الإنعام، وباللّه القوة.

---

(١) إ: -.

(٢) (معجزة لهم) ج: معمرة.

(٣) ج: في.

(٤) ج: الكافرين.

(٥) سورة العنكبوت ٢٩/ ٦٥.

(٦) ي: استجابة.

/ والذي قال عزَّ وجلَّ: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي﴾[1]، [ل٧ فإنّ تأويل القريب أنّه قريب الإجابة، أي سريع الإجابة، ويسمع دعاءهم ولا يتأوّل على قرب المسافة، تعالى اللّه عن المسافة علوّاً كبيراً.

[في المُحْصي]

ومنها المُحْصي في أسماء اللّه تعالى، ومعناه العالِم بعدد الأشياء ظاهرها وباطنها مع كثرتها على التفصيل، ولا يتأوّل الإحصاء المضاف إلى اللّه تعالى على العدّ، لأنّه إنّما يعد مَن يجهل المقدار قبل العد، وإذا كان اللّه عالماً به لم يزل لم يكن عادّاً له. وقال اللّه تعالى: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً﴾[2] أي علم عدد الأشياء. وهذه الآية ردّ على قوم من أهل الضلال منهم إبراهيم النظام وأصحابه من المعتزلة وقوم من الفلاسفة في دعواهم أنّه لا نهاية للأجزاء في المقدار والصِّغَر. ولو كان كما قالوا[3]، لم يكن اللّه عزَّ وجلَّ محصياً لها. ومنهم معمر وأصحابه من القدرية، زعموا أنّ[4] لا نهاية للأعراض الحادثة في الأجسام، ولا يوصف اللّه بأنّه[5] عالم بمقاديرها وعددها، لأنّه لا نهاية لعددها. ومنهم الدهريّة فإنّ فريقاً

---

(١) سورة البقرة ٢/ ١٨٦

(٢) سورة الجن ٧٢/ ٦٨.

(٣) ي: قال.

(٤) ج: أنّه.

(٥) ج: به.

منهم[١] زعموا أن لا شبر[٢] في الأرض إلّا وراءه شبر[٣] غيره، ولا نهاية للأرض ولا للهواء ولا للسماء في الأقطار. وزعموا أنّه لا إنسان إلّا وقبله إنسان، وليس للحيوانات والنبات ابتداء. وكذلك قول الثنوية في النور والظلمة لا نهاية لهما[٤] من جهة امتزاجهما، وقد بيّن الله أنّه: ﴿أَحْصَىٰ[٥] كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً[٦]﴾[٧]. فدلّت الآية على أنّ كل ركن من أركان العالم متناهي الأجزاء والأعداد، وأحاط اللّه بأعدادها لتناهيها في أنفسها، وإن لم يعرف[٨] العباد مقادير أعدادها. وقد عرفنا صحة هذا بدلائل العقول[٩]، وورد الشرع بتأكيد ما دلّ عليه العقل، واللّه المستعان.

[في المُحيط]

ومنها المُحيط[١٠] وإنّه من الإحاطة، والإحاطة من وجهين: إحاطة علم وإحاطة اقتدار. فإحاطة الاقتدار أن يأخذ الشيء من جميع

---

(١) إ، ل، ي: -.
(٢) ج: شرّ.
(٣) ج: شرّ.
(٤) إ، ل: لها.
(٥) ج: احصى
(٦) ج: عدد.
(٧) سورة الجن ٧٢/ ٦٨.
(٨) ج: يفرق.
(٩) ج: العقل
(١٠) ج: -.

جوانبه، وإحاطة العلم[١] أن يعلمه من جميع وجوهه، كما قال: ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ﴾[٢]. فالله محيط على هذين المعنيين، فإنه يأخذ من شاء من جميع جوانبه، فلا يجد منه مخلصاً، ويعلمه من جميع وجوهه. ومنه قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾[٣]. يقال حاط به الأمرُ[٤] وأحاط به، إذا أخذ من جميع جوانبه. ومنه قوله: ﴿أَحَاطَ بِالنَّاسِ﴾[٥]، أو هم في قبضته لا يقدرون الخروج عن علمه ومشيئته. ومنه قوله: ﴿عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ﴾[٦]، أراد عذاباً يأخذ من جميع الجوانب فلا يجد منه مخلصاً. ووصف اليوم بالإحاطة وإن كانت الإحاطة في الحقيقة صفة العذاب، لأنّ اليوم محيط بعذابه. ومنه قوله: ﴿وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾[٧] أي خطيئة لا مخلص منها بوجه من الوجوه وهي الشرك، ومنه الحائط، لأنّه يأخذ الموضع من جميع جوانبه.

[في المصوّر]

ومنها المصوِّر، ومعناه خالق الصورة كيف شاء، والصورة البنية التي تميل بالتأليف إلى مماثلة الحكاية. يقال: صاره يصوره إذا أماله،

---

(١) (وإحاطة العلم) ج: والإحاطة بالعلم.
(٢) سورة النمل ٢٧/ ٢٢.
(٣) سورة البقرة ٢/ ١٩.
(٤) ج: العرض.
(٥) سورة الإسراء ١٧/ ٦٠.
(٦) سورة هود ١١/ ٨٤.
(٧) سورة البقرة ٢/ ٨١.

ومنه قوله: ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾(١) أي أمِلْهن. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾(٢)، فخلقُهُ إيجادٌ على ترتيب/ [ل٩٨آ]، وتصويرُهُ جعْلُه إياه على بنيةٍ مخصوصةٍ بالتأليف. والصورة ضروب من التأليف كصورة الإنسان وصورة غيره. وفي كل صورة صوّرها اللّه عزَّ وجلَّ من اللّطائف ما لا يحصيه أحد إلّا اللّه عزَّ وجلَّ، وصورة الإنسان أبدع الصور(٣). والإنسان في تركيبه كالعالَم في ترتيبه، حتى قيل: إن ما في العالم الكبير يوجد مثاله في الإنسان. وسَمّوا الإنسان العالم الصغير(٤)(٥). ودلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾(٦)، واللّه عزَّ وجلَّ يصور في الأرحام كيف يشاء كما قال: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾(٧).

وقوم أنكروا ذلك حتى أضاف أهل الطبائع تصور كل جنين إلى الطبع(٨). ومنهم مَن زعم أنّ للرحم قوة التصوير(٩)، إمّا

(١) سورة البقرة ٢/ ٢٦٠.
(٢) سورة الأعراف ٧/ ١١.
(٣) ج: الصورة.
(٤) ج: الصغرى.
(٥) الماتريدي، توحيد ٦، ٢: ثم كان العالم بأصله مبنياً على طبائع مختلفة ووجوه متضادة، وبخاصة الذي هو مقصود من حيث العقل الذي يجمع بين المُجتمع ويفرّق بين الذي حقه التفريق، وهوالذي سَمّته الحكماء العالم الصغير.
(٦) سورة فصلت ٤١/ ٥٣.
(٧) سورة آل عمران ٣/ ٦.
(٨) (إلى الطبع) ي: للطبع.
(٩) ج: التصوّر.

منه[١] وإمّا من دم الطمث، وكيف[٢] يكون للطبع تصرف[٣] الإحداث وهو موصوف بالاعتلال تارة وبالاعتدال أخرى؟ أم[٤] كيف يكون للرحم ودم الطمث تصرف الإحداث وهما لا يملكان لأنفسهما ضّراً ولا نفعاً؟ تارة يحصل الولد وتارة لا يحصل.

وزعم بعضهم أنّ في الرحم قالباً يتصوّر فيه الجنين بطبعه كما يتصوّر الرصاص المذاب على قالب منقوش إذا صب فيه. فكيف[٥] يكون ذلك كذلك؟ ولا يرى في البيضة إذا كسرت قالب ولا نقش فرخ لا في بياضها ولا في صفرتها. فكذلك يكون حال الرحم، إذ الرحم والبيضة محل خروج الولد والفرخ، وكذلك الحيوان الذي يكون في الأرض من الحشرات والحيات والضفادع التي تخرج في[٦] مناقع المياه من غير تناسل، لا يكون لمخارجها في الأرض والماء قالب، والديدان التي تخرج من الفواكه والخل لا يكون في مخارجها قالب منقوش فكذلك الرحم.

وذكر جالينوس في كتابه المعروف بكتاب[٧] «المَنِيّ» عن بقراط[٨] أنّه قال: مقام المني في الرحم مقام الفاعل، ومقام الطمث

(١) ج: فيه.
(٢) ج: فكيف.
(٣) ي: تصور.
(٤) ج: أي.
(٥) إ، ل، ي: -.
(٦) ج، ي: من.
(٧) (المعروف ب كتاب) ج: -.
(٨) ج: لبقراط.

مقام المفعول في تصوير الجنين. وحكي عن أرسطاطاليس مثل ذلك، وحكي أنّ الجنين يتصوّر من دم الطمث لا من المني، وأنّ المني يعطي الدم الحركة ثم يستحيل فيخرج من الرحم ويبقى الدم جنيناً. وكيف يكون للرحم والمني ودم الطمث قوة التصرف في الإيجاد ولا قوة لهذه الأشياء في وجودها بأنفسها؟ والعجب من هؤلاء أنّهم أضافوا قوة التصرف إلى مَن لا يقوم بنفسه، ونفوا عن صانع قدير حكيم لم يزل ولا يزال قائما[١] بنفسه، ولكن من: ﴿لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُورٍ﴾[٢].

وَلَمّا كان خالق الصور هو اللّه تعالى، فلا صورة[٣] لخالق الصور، لما أقمنا من الدلالة على نفي التشبيه عن اللّه عزّ وجلّ[٤]. وزعمت طائفة من أهل الضلال أنّ للإلٰه[٥] صورة، منهم اليهود،

(١) ج: -
(٢) سورة النور ٢٤/ ٤٠.
(٣) (فلا صورة) ج: ولا غيره.
(٤) النسفي، تبصرة ١٤١، ٤: دلّ أنّه يستحيل عليه الصورة، لأنّها هي التركب، ولأنّ الصور مختلفة، واجتماعها عليه مستحيل لتنافيها في أنفسها؛ والنسفي، تمهيد ١٤٦، ٩: وكذلك الصور مختلفة، واجتماعها عليه مستحيل؛ والصابوني، كفاية ٧٧ب: وكذا الصور في ذاتها مختلفة واجتماعه على جميع الصور محال؛ والصابوني، بداية ٤٤، ٢: ثم إنّ صانع العالم يستحيل أن يكون جسماً أو ذا صورة أو في مكان؛ والنسفي، عمدة ٥، ١٢: وليس في جهة ولا بذي صورة لاختلاف الصور والجهات والاجتماع مستحيل؛ والنسفي، اعتماد ٤٣، ٤: صانع العالم ليس في جهة... ولا بذي صورة... لاختلاف الصورة والجهات واجتماعها عليه محال.
(٥) ج: للّه.

زعموا أنّ معبودهم على صورة الإنسان، ومنهم المنتسبون إلى الإسلام كإبراهيم بن أبي يحيى وداود الجواربي وهشام بن الحكم الجواليقي، زعموا أنّ معبودهم على صورة الإنسان، وزعموا أنّ له أعضاء حتى/ [ل٩٨] كان يقول الجواربي أنّ له أعضاء، واعفوني من(١) اللحية والفرج. يعني أنّه يثبت له ما سواهما.

وزعم هشام بن سالم أنّ النصف الأعلى له مجوّف والنصف الأسفل مصمت، وأنّ له شعراً أسود سماه نوراً أسود. وابن حائط(٢) المعتزلي الذي زعم أنّ للعالم إلٰهين، أحدهما قديم والآخر محدث، ولا صورة للقديم وللمحدث صورة. وبيان بن سمعان من غلاة الروافض زعم أنّ معبوده على صورة الإنسان، وأنّه يهلك كله إلّا وجهه.

ومغيرة بن سعيد العِجْلي، زعم أنّ معبوده على صورة رجل على رأسه تاج، وله من الأعضاء ما للرجل، وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة. وأنّ حروف أبي جاد على عدد أعضائه، فالألف منها مثال قدمه لاعوجاجها، وشبّه الهاء منها بما يقبح ذكره. وزعم أنّه كتب بإصبعه في كفّه أعمال العباد، فغضب من المعاصي فعرق فاجتمع من عرقه(٣) بحران أحدهما مِلح مظلم والآخر عذب نيّر. ثم اطّلع في البحر فأبصر ظلّه، فذهب ليأخذه فطار، فانتزع عين ظله فخلق منه

---

(١) (واعفوني من) ج: واعفوا عن.

(٢) ج: حايط.

(٣) ج: عروقه.

الشمس. ثم أفنى باقي الظل وخلق منه الخلق كله من البحرين، فخلق الكفّار من البحر المظلم، وخلق المؤمنين من البحر العذب.

وجابر[١] الجُعْفي من أصحابه، وكذلك بكر الأعور الهَجري القتات الذي ادّعى وصية جابر إليه بعد موته. وقد زعم منصور العِجْلي أنّه عرج به إلى السماء ومسح معبودُه رأسه بيده، وقال: يا بنيَّ بلّغ عني. وهؤلاء القوم يكفرون بالجنة والنار والقيامة، ويستحلّون المحرّمات والمحارم، ويسقطون الفرائض من العبادات.

وزعم قوم من الخطّابية أنّ الحسن والحسين وولدهما أبناء اللّه وأحبّاؤه[٢]، وأنّ الأئمة آلهة، وزعموا أنّ جعفر بن محمّد كان إلٰهاً، غير أنّ أبا الخطّاب أعْظم منه وأعظم من علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه، وأنّه إلٰه.

والعرّابيّة زعمت أنّ علي بن أبي طالب هو الإلٰه، وكذّبوا رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم وشتموه، وزعموا أنّ عليّاً أرسله ليبيّن أمره، فادّعى الأمر لنفسه. وهشام بن الحكم الرافضي، حُكِي عنه أنّ معبوده سبعة أشبار بشبر نفسه، وأنّه في مكان، وله قدر من الأقدار كالسبيكة الصافية وكاللؤلؤة المستديرة، ذو لون[٣] وطعم ورائحة، ولونه هو طعمه ورائحته، وذلك كله نفسه. وزعموا أنّ مكانه العرش.

---

(١) ج: وكان جابر.

(٢) (أبناء... وأحباؤه) ج: أمناء اللّه وأحباءه.

(٣) (ذو لون) ج: ولون.

وحكى أبو الهُذَيل عنه أنّ الجمل[١] أكبر منه. وحكى ابن الراوندي عنه أن بين معبوده وبين الأجسام مشابهة، لولاها ما دلّت عليه. وحكى الجاحظ عنه أنّ معبوده يعلم ما تحت الثرى باتصال شعاع ينفصل منه فيتصل بما يراه، ولولا ملامسة شعاعه لما يراه لما أدركه.

ومنهم مَن ادّعى له الصورة وقالوا[٢]: إنّه يحل في الصور، أخذوا من النصارى في دعواهم[٣] أنّ اللاهوت دخل في الناسوت فاتحدا.

وفرقة منهم أصحاب التناسخ من غلاة الروافض منهم/ [ل٩] أصحاب عبد اللّه بن معاوية بن عبد اللّه بن جعفر، زعموا أنّ روح الإلٰه تناسخت في آدم، ثم في الأنبياء، ثم في الأئمة حتى صارت إلى عبد اللّه بن معاوية. وهؤلاء يستحلّون الخمرَ والميتة وذوات المحارم.

ومنهم المَعْمَرية، صِنْفٌ من الخطّابية نسبوا إلى رجل اسمه مَعْمَر قام بدعوتهم بعد أبي الخطّاب، وادّعى الإلٰهية بتناسخ روح الإلٰه منه، وزعموا أنّ النّاس لا يموتون، واستحلَّ المحارم وأسقط الفرائض.

ومنهم البزيعية، صنف آخر من الخطابية أصحاب بزيع، زعموا أنّ جعفراً هو الإلٰه، ولم يكن هو الذي رأوه، وإنّما تشبه للنّاس بتلك الصورة. وزعم أنّه لا يموت منهم أحد، وأنّ أحدهم إذا بلغ النهاية

(١) ج: الجبل.

(٢) ج: فقالوا.

(٣) ج: دعوتهم.

رفع إلى الملكوت. وادّعوا أنّهم يرون أمواتهم بكرةً وعشية[1]. والحلولية من أصحاب حكمان الدمشقي، زعموا أنّ الإله يحل في الصور المستحسنة، وهؤلاء إذا رأوا صورة حسنة سجدوا لها توهماً أنّ اللّه حلّ فيه.

ومنهم المقنّعية، مما وراء النهر، زعموا أنّ روح الإله كانت في أبي مسلم صاحب دولة بني العبّاس، ثم انتقلت إلى المقنّع، وكانت فتنة المقنّع في أيّام المهدي، وأهلكه في أيّامه، والمبيّضة بناحية إيلاق على دينه.

واحتجّ القائلون بالصورة بأخبار رويت في الصورة، منها ما روي عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال: «إنّ اللّه خلق[2] آدم على[3] صورته». ومنها أنّه قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «رأيت ربي في أحسن صورة» ومنها: «أتاني ربي في أحسن صورة».

والجواب عن ذلك، أنّ هذه الأخبار وأمثالها طريقها طريق الآحاد، والأصل في خبر الواحد أنّه إنّما يُقبَل إذا لم يخالف الأُصول الممهّدة، فمن يرد ذلك فله وجه ومتى[4] تأول ذلك بتأويل صحيح فله وجه.

ثم نقول: إنّ ما روي من أخبار الصورة، أنّ الذي قال على صورته، فإنّ الهاء ترجع إلى آدم، لأنّ الكناية تصْرف إلى أقرب

(١) ج: وعشياً.
(٢) ج: يخلق.
(٣) ج: -.
(٤) ج: ومن.

المكنّى، ثم الفائدة في ذلك بيان أنّ اللّه خلق آدم على صورته التي شوهد عليها، ولم يكن خلقه على تارات من نطفة ثم(١) علقة ثم(٢) مضغة، وهو على صورته التي شوهد عليها لم يشوّه خلقه بالخطيئة كما شوّه(٣) خلق إبليس، حتى صار أقبح الخلق يضرب به(٤) المثل، وكما شوّه خلق(٥) الحية حتى كان مَشْيُها على بطنها، وجعل مخرج ما تأكل فمها، وتسافدَها من فمها، وشق(٦) لسانها وجعل لسانها أسود، وشوّه رجل الطاووس(٧) الذكر منه(٨)، وشوّه صورة الأنثى من الطاووس(٩).

ومنهم من تأوّله على أنه صلّى اللّه عليه وسلّم رأى آخر يلطم وجهَ آخر فنهاه وقال: إنّ اللّه خلق آدم على صورته، يريد بذلك هذه الصورة.

ومنهم مَن قال: هذه الهاء كناية عن اللّه وقال: إنّ للّه صورة لا كالصور، خلق آدم على تلك الصورة، وهذا قول باطل، لأنّه متناقض من وجهين: أحدهما أنّه قال صورة، والصورة عبارة/ [ل٩٩ب] عن مؤلف على

---

(١) إ: + من.

(٢) إ: + من.

(٣) ي: شوهد.

(٤) (يضرب به) ج: بصورته.

(٥) ج: -.

(٦) ج: وشك.

(٧) ل، ج: الطاوس.

(٨) ج: + منها.

(٩) ج: الطاوس

هيئة. ثم قال: لا كالصور[1]، فكأنّه قال: مؤلف لا كالمؤلفين، فادّعى له تأليفاً[2] في أوّل لفظة، ثم نفى عنه التأليف. والثاني أنّه قال: خلق آدم على تلك الصورة، فكيف تكون صورة لا[3] كالصور؟ ثم ادّعى صورة آدم على تلك الصورة.

ومنهم مَن روى هذا الحديث على لفظ آخر، بأنّ اللّه تعالى خلق آدم على صورة الرحمن ولم يصححوا هذه الرواية، إنّما الرواية المشهورة بلفظ الكناية، ولا يستقيم إظهار الاسم في هذا، لأنّه يصير كأنّ الرحمن غير اللّه، وهذا محال.

وأمّا الخبر الآخر في رؤية اللّه في أحسن صورة، فإن ثبتت هذه الرواية، فتأويله: وأنا في أحسن صورة، وتكون هذه الرؤية في المنام، لأنّ عامّة الصحابة على أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم لم ير ربه ليلة المعراج.

وأمّا رؤية اللّه في المنام فلم يجوّزها بعضهم، فلا يصح هذا الخبر عندهم. ومنهم مَن جوز رؤية اللّه في المنام، فإنّه في بعض روايات هذا الخبر: «رأيتُ ربي في المنام في أحسن صورة»، فإنّ تأويله ما ذكرنا.

واحتجوا أيضاً بما روي عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه

(١) ج: كالصورة.

(٢) ج: بالبقاء.

(٣) ج: -.

قال: «أتاني ربي في أحسن صورة». قال محمد بن شجاع الثلجي: هذا الحديث معلول من طريق الرواية، فإنّه رواه أبو يحيى عن أبي يزيد عن أبي سلام، وأبو يحيى ضعيف. قال: وإنْ صحّ فتأويله: أتاني ربّي بأحسن صورة، فيكون في معنى الباء. كما روي عن ابن عبّاس أنه قال في تأويل قوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾[١]، أي يأتيهم اللّه بظلل من الغمام[٢]، يعني تعجيل[٣] العقوبة لهم. فيكون تأويل هذا الخبر على ذلك، ويكون[٤] المراد من ذلك أنّ اللّه عزَّ وجلَّ أراه ملكاً من الملائكة في أحسن صورة. قال الثلجي: وتأويل آخر أن تكون الصورة عبارة عن الملك، واللّه فيها بمعنى التدبير لها. وهذا التأويل على مذهب المعتزلة، لأنّ من مذهبهم أنّ اللّه تعالى في كل مكان تدبيراً، فأمّا على مذهب أهل السنّة والجماعة فلا يصح هذا التأويل.

وفي بعض الروايات قال: «رأيت ربي في أحسن صورة»، فقال: يا محمد، قلت: لبيك وسعديك، فقال: فيمَ يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: ربي لا أدري، قال في الكفارات والمشي على الأقدام إلى الجماعات، وإسباغ الوضوء في السبرات، وانتظار الصلاة بعد الصلاة. فمن حافظ عليهن عاش بخير[٥] ومات بخير، وخرج من ذنوبه كيوم

(١) سورة البقرة ٢/ ٢١٠.

(٢) (أي... الغمام) ج: -.

(٣) ج: بتعجيل.

(٤) ج: فيكون

(٥) ي: -.

ولدته أمه». وفي بعضها: «فوضع يده بين كتفيّ فوجدت بردها بين ثدييّ، فعلمت ما بين المشرق والمغرب، ثم قال: «يا محمّد، فيمَ يختصم الملأ الأعلى؟»، وفي[١] بعض الروايات قال: «فوضع كفّه بين كتفيّ». فإن صح، فتأويل الكف القدرة والنعمة، فيكون تأويله وضع آثار إنعامه في قلبه حتى علم ما لم يكن يعلم، لأنّ القلب يكون بين الكتفين وهو محل العلوم. وقد روي بين كتفيّ، فإن صح ذلك كان المراد به ما يقال: أنا في كنف فلان أي في ظل نعمته، فكأنّه قال: أفادني الرب من لطفه وإنعامه بقدرته حتى علمتُ كذا.

[ل١٠٠آ] وفي بعض/ الروايات: «فوضع كفه بين كتفيّ حتى وجدت برد أنامله في صدري»، فإنّ تأويل الأنامل على معنى تأويل الإصبع، والإصبع الأثر الحسن. يقال: لفلان عندي إصبع حَسَن، ولي عند فلان إصبع حسن، فيكون تأويل ذلك: حتى وجدت رَوحَ آثار إحسانه في صدري، فتجلّى له عند ذلك علمُ ما بين السماء والأرض، بفضل اللّه عزَّ وجلَّ. والذي قال: «لا أدري» بعد قوله: «فعلمت كذا» محمول على أنّه ظهر له من هيئة جلال اللّه عند خطابه مرة أخرى ما خفي عليه الجواب عما سأل كما سأل[٢]. قال: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا[٣] أُجِبْتُمْ قَالُوا لا عِلْمَ لَنَا﴾[٤]. وروي عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال: «إن قلبَ ابن آدم بين إصبعين من

(١) ج: + بعضها أي.

(٢) ج: -.

(٣) ي: ما.

(٤) سورة المائدة ٥/ ١٠٩.

أصابع الرحمن، يقلبه كيف شاء». فإن الإصبع في كلام العرب الأثر الحسن، فيكون معنى هذا[1] الخبر بين أثرين من آثار الربوبية وهما الإقامة على الحق أو الإزاغة. والإصبع أيضاً عبارة عن الملك، فيكون تأويل الخبر بين مملكتين من ممالكه وهما الإزاغة والإقامة.

ومن أخبار الصورة ما روي: «أنّ اللّه تعالى يأتيهم يوم القيامة في صورة غير صورته التي يعرفونها فيقول: أنا ربكم الأعلى، فيقولون نعوذ باللّه منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاءنا ربنا عرفناه. قال فيأتيهم في الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون أنت ربنا». وفي بعض الروايات: «يقول لهم: أوتعرفونه إذا رأيتموه؟ فيقولون: نعم، فيقول: وبماذا[2] تعرفون؟ فيقولون بيننا وبينه علامة إذا رأيناه عرفناه»[3]. وتأويل قوله: «فيأتيهم في صورة» أي بصورة لأنّه لا فرق بين قول القائل: الحركة في المتحرك وبين قوله الحركة بالمتحرك، فيأتيهم بصورة غير الصورة التي كان معهوداً لهم في الدنيا، ويخلق في تلك الصورة قولاً يسمعون من قبل تلك الصورة أنا ربكم، وقائل ذلك هو اللّه. فيظنون أنّ الصورة تقول ذلك فيستعيذون باللّه من ذلك. وما ذكر من العلامة فإنّها معرفتهم ربهم بأنّه[4] لا شبيه له. وقوله فيأتيهم في صورة فيعرفونها، أي في صفةٍ، فإنّ الصورة[5]

---

(١) ج: -.

(٢) ي: وبما.

(٣) (فيقول... عرفناه) ج: -.

(٤) ج: لأنّه.

(٥) ج: + قد.

يعبّر بها عن الصفة، كما يقال: صفة هذا الأمر كذا، والله أعلم.

ومما[١] يدخل في هذا الباب حديث الشخص، وذلك ما رووا عن رسول الله، عليه السّلام أنّه قال: «لا شخص أحب للغَيْرِ من الله، ولذلك حرّم الفواحش». وأهل النقل والإثبات رووا هذا الحديث بلفظ آخر وهو لفظ أحد وشيء[٢] فرووا: «لا أحد أغْيَر من الله[٣]، ولا شيء أغير من الله» وذكروا الحديث، فلا يصح لفظ الشخص. والمراد بالغَيرة الزجر، أي لا أحد أزجر منه. وفي حديث آخر قال عليه السّلام: «إن سعد بن عبادة سيدكم لغَيور، وأنا أغير منه، والله أغير منّا» ومعناه الزجر. الا ترى أنّه ذكر[٤] تحريم الفواحش؟ والله أعلم.

فانتفى بما ذكرنا ما وصف الله أهل[٥] الزيغ بالصورة في تشبيه الله بشيء، فتعالى الله/ [ل١٠٠ب] عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

[في المُهَيمن]

وأمّا المُهَيمن لله[٦]، قيل معناه الشهيد، وقيل معناه الأمين،

---

(١) ج: وما.

(٢) ج: قلنا.

(٣) ج: (من الله) ج: -.

(٤) ج: ذلك.

(٥) ج: لأهل.

(٦) (وأمّا... لله) ج: فقد.

وقيل معناه المصدَّق. فاللّه[١] مصدَّق على ما أخبر عما مضى من أمر الدنيا، وما بقي وما أخبر عن أمر الآخرة. وقيل الحفيظ، وقال البصريون: أصله المؤيمن، فأبدلوا من الهمزة هاءً للتخفيف كما قالوا: إيّاك وهيّاك، أرقتُ الماء[٢] وهرقت الماء. وهو قول الكسائي. وقيل: إنّ الهاء في المهيمن للمبالغة في التفخيم. ويحتمل أن يكون ما قاله البصريون مأخوذاً من قول ابن عبّاس، فإنّه كان أميراً بالبصرة، وكان يعلمهم تفسير القرآن، إلّا أنّ بعض الرواة روى عن ابن عبّاس «المؤتمن» بالتاء، وبعضهم المؤيمن بالياء، فإنّهما في الهجاء واحد.

وقد جاء اسم المُهَيمن لغير اللّه، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ﴾[٣] يعني القرآن في قول بعضهم، والنبي في قول بعضهم. وفي الحديث: كان ابن عبّاس أعلم بالقرآن، وكان علي بن أبي طالب أعلم بالمهيمنات أي بالقضايا. وإنّما قيل للقضايا المهيمنات، لأنّ القضاة يقومون بها. وقال بعضهم: هي المهيّمات أي دقائق[٤] المسائل التي تهيّم الإنسان أي تحيّره، يقال: هام إذا تحيّر.

وقال العبّاس بن عبد المطّلب في مدح النبي صلّى اللّه عليه وسلّم أشعاراً ذكر فيها:

(١) ج: واللّه.

(٢) ج: –.

(٣) سورة المائدة ٥/ ٤٨.

(٤) ج: رقائق.

حتى احتوى بيتَكَ[١] المهيمن   من خِنْدَفٍ علياء تحتها المهلق[٢]

أي حتى احتويت أنت أيها المهيمن على علياء الشرف من قبائل خندف، وهم بنو خندف امرأة إلياس بن مضر بن نزار بن معدّ بن عدنان، وبالله القوّة.

[في المُعِزّ والمُذِلّ]

ومنها المُعِزّ والمُذِلّ، فهما اسمان للّه عزَّ وجلَّ في الخبر والقرآن. قال اللّه تعالى: ﴿وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ﴾[٣]. وينبغي أن يذكر[٤] المذلّ مع المعزّ، فلا يقال: سبحان المذلّ، ولكن يقال: سبحان المعزّ المذلّ. وقد ذكرنا فيما تقدم معنى المُعزّ، فالمعزّ من ذلك، والمذلّ المُهين[٥]، والذلّ الهوان، والإذلال الإهانة، والعصمة عنها باللّه.

[في المقدّم والمؤخّر]

ومنها المقدّم والمؤخّر، فالتقديم ترتيب الشيء قبل غيره، والتأخير تبعيد وقت الشيء عن وقت غيره. فاللّه المقدّم والمؤخّر على هذا المعنى، ولا مقدّم لما أخّره اللّه، ولا مؤخّر لما قدمه اللّه. واللّه عزَّ وجلَّ يؤخر العقوبة بلاغاً للحجة، وما قدمه اللّه كان جائزاً

---

(١) ج: شك.
(٢) ج: النطق.
(٣) سورة آل عمران ٣/ ٢٦.
(٤) ج: بذلك.
(٥) ج: المهيمن.

أن يؤخره اللّه، وما أخره اللّه كان جائزاً أن يقدمه اللّه، وذلك كله[١] حكمة منه وعدل. والذين قالوا بوجوب فعل الأصلح على اللّه، زعموا أنّ ما قدمه اللّه لم يكن جائزاً أن يؤخره اللّه، وما أخّره لم يكن جائزاً أن يقدمه[٢] اللّه، لأنّ ما رتبه اللّه كان هو الأصلح، فلا يجوز أن يغير ترتيبه.

وأمّا عند أهل الحق، لما لم يكن فعل الأصلح واجباً عليه[٣] لم يوجب ترتيبه ذلك أن يكون الصلاح فيه. وزعمت الكرّامية أنّه لم يكن جائزاً في حكمة اللّه أن يبدأ بخلق مَن يعلم أنّه لا يؤمن، وأن يخلق الجمادات قبل الحيوانات. وأمّا على مذهب/ أهل الحق أن [ل١٠١آ] خلق الجمادات قبل خلق الحيوانات أو خلق الجمادات دون

---

(١) ي: -.

(٢) ج: -.

(٣) الماتريدي، توحيد ١٥٢، ١٠: ولا يجوز أن يكون شيء حكمة يصير سفهاً، لأنّ تأويل الأصلح أن يكون أصلح لغيره؛ والسمرقندي، جمل ٢٣، ٢: ثم القول في الأصلح أنه لما ثبت أنّه حكيم عليهم لم يجز أن يخرج فعله عن الحكمة؛ والبزدوي؛ أصول ١٢٦، ٤: قال أهل السنّة والجماعة: إنّه لا يجب على اللّه تعالى شيء البتة؛ والنسفي، تبصرة ٧٢٣، ٦؛ وإعطاء المصلحة ليس بواجب على اللّه تعالى، ولا إعطاء الأصلح؛ والنسفي، تمهيد ٣٣٩، ٤: ثبت أنّ الأصلح ليس بواجب على اللّه تعالى، ولا ما هو المصلحة؛ والنسفي، عقائد ٣، ٥: وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على اللّه تعالى؛ والصابوني، بداية ١٢٨، ٢: قال أهل الحق: لا يجب على اللّه تعالى رعاية الأصلح لعباده، ولا رعاية الصلاح عندنا؛ والنسفي، عمدة ٢١، ١٠: وثبت أنّ الأصلح والصلاح ليس بواجب على اللّه تعالى؛ والنسفي، اعتماد ١٨٩، ٥: يثبت أنّ الأصلح والمصلحة ليس بواجب على اللّه تعالى.

الحيوانات عدلٌ وحكمة، ولله التقديم والتأخير في جميع ذلك، والله المستعان.

[في المدبِّر]

ومنها المدِّبر، فالتدبير تنزيل الأمور في مراتبها على إحكام عواقبها، فالله مدبر على هذ المعنى على الحقيقة. ويقال: دبّر أذا أعتق عن[1] دُبُر ولا يوصف الله به. ويدخل في ذلك تنزيل الأمر في مرتبته على إحكام عاقبته. وهذا الاسم لله في الخبر، ودل عليه قوله: ﴿يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ﴾[2] . وكانت هذه حجّة لأهل الحق على قوم من أهل الضلال، منهم أصحاب الأفلاك الذين يعلقون الحوادث على دورات[3] الفلك والكواكب وطباعها. وإلى ذلك ذهب أهل النجوم وأهل الإلحاد، فأخبر عزَّ وجلَّ أنّه لا مدبّر ولا مقدِّر لما يجري في السماوات والأرض وما بينهما غير الله تعالى.

ومنهم الثنوية، الذين ادّعوا مدبِّرَ العالم اثنان النور والظلام، فالنور يدبر الخيرات والظلام يدبر الشرور، وهو مذهب المانوية والديصانية. لكن الديصانية قالت: إن الشر يقع من الظلمة طباعاً بغير قصد ولا تدبر منها، وزعموا أنّ الشرّ خارج عن تقدير الإلٰه وتدبيره.

ومنهم المجوس الزرادشتيه، زعموا أنّ تقدير الشر إلى الشيطان الذي سمّوه أهْرَمَنْ.

(١) ج: من.
(٢) سورة السجدة ٣٢/ ٥.
(٣) ج: دوران.

ومنهم القدرية، فإنّهم زعموا أنّ أكثر[١] أفعال الحيوانات يقع بغير تقدير اللّه تعالى وتدبيره. وقال أهل الحق: كل حادث في السماوات والأرض وما بينهما خارج على تقدير اللّه وتدبيره، واللّه المستعان.

[في المُدَمِّر]

وأمّا المُدَمِّر، فهو المُهْلك بأمر عجيب، ومنه قوله تعالى: ﴿فَدَمَّرْنَاهُمْ تَدْمِيراً﴾[٢]، ويقال بالتخفيف: دَمَرَ يدمُرُ دُمُوراً ودماراً ودمْراً، إذا هجم بالمكروه، ويقال دَمَرَ القومُ يدمُرون، والدُمور الدخول بغير إذن.

[في المُيسِّر]

وأمّا الميسّر، فمعناه المسهّل، ومنه قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ﴾[٣]. وحقيقة التيسير التمكين بغير كثير مشقة، والعمل قد يمكن بغير كثير مشقة، وقد يمكن بمشقة، فإذا كان[٤] بغير كثير مشقة فهو التمكين التام.

[في المُغيث]

وأمّا المُغيث، فإنّه[٥] من الغوث وهو النفع الذي يأتي على شدّة

(١) ج: الخير.

(٢) سورة الفرقان ٢٥/٣٦.

(٣) سورة القمر ٥٤/١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠.

(٤) ج: كانت.

(٥) ج: فهو.

الحاجة بنفي المضرّة، فاللّه عزَّ وجلَّ مُغيث على هذا المعنى، فإنّه ينفع على شدة حاجة المحتاج بنفي المضرة. والغيث المطر الذي يأتي في وقت الحاجة، يقال: غاثهم اللّه يغيثهم غيثاً، والغيث الكلأ الذي ينبت بالمطر، ويقال: غوّث يغوث[1] إذا قال: وأغوثاه. ويقول الواقع في البلية: أغثني أغاثك اللّهُ. والذي قال عزَّ وجلَّ خبراً عن قيل يوسف عليه السّلام: ﴿ثُمَّ[2] يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ﴾[3] يجوز أن يكون من الغَوث، ويجوز أن يكون من الغيث، واللّه أعلم.

[في المُقيت]

وأمّا المُقيت، فمنهم مَن قال: ليس هذا الاسم في الخبر المعروف، ومنهم مَن قَال: هو في الخبر، ودل عليه قوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقِيتاً﴾[4]. /ثم قيل: معنى المقيت الشهيد، وقيل [ل١٠١ب] معناه الحفيظ، وقيل معناه الحسيب، وقيل معناه المقتدر، وقيل معناه المقدر للأقوات. وأصله من قاته يقوته قَوْتاً ـ بفتح القاف ـ وأمّا بضم القاف فهو الاسم. ويقال قُتُّه أقوتُهُ قَوتاً وأقتّه أُقِيتُهُ إقاتة، فأنا قائتٌ ومُقيت، وفي الحديث: «كفَى بالمرء إثماً أن يضيعَ مَن يقوته».

---

(١) + غيثاً.

(٢) ج: -.

(٣) سورة يوسف ١٢/ ٤٩.

(٤) سورة النساء ٤/ ٨٥.

[في المُنعِم]

وأمّا المُنعِم، فهو من الإنعام وهو إعطاء النِّعمة، وهي منفعَة يستحق بها الشكر. وأمّا النَّعمة[١] ـ بفتح النون ـ فهي التنعم وهو التلذّذ. فاللّه تعالى هو المنعم على عبده[٢]، ومَن أنعم على غيره فذلك من اللّه تعالى، لأنّ اللّه تعالى أنعم عليه تلك[٣] النعمة حتى أنعم على غيره. قال اللّه تعالى: ﴿وَإِذا أَنْعَمْنَا عَلَى الإِنْسَانِ أَعْرَضَ﴾[٤]، وقال[٥]: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾[٦].

[في اسم المُسْمِع]

ومنها المُسْمِع، فإنّه من الإسماع، والإسماع: إيقاع السماع بإيجاده، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْراً لأَسْمَعَهُمْ﴾[٧]، فقيل: لأسمعهم الحجج، والموعظة[٨] سماع يفهم، وقيل: لأسمعهم جوابَ كل ما يسألون عنه.

---

(١) ج: النعم.

(٢) ج: عبيده.

(٣) ج: ذلك.

(٤) سورة الإسراء ١٧/ ٨٣؛ وسورة فصلت ٤١/ ٥١.

(٥) ج: قال.

(٦) سورة النحل ١٦/ ٥٣.

(٧) سورة الأنفال ٨/ ٢٣.

(٨) ج: المواعظ.

[في المُوْفي والمُوَفِّي والمُتوافي]

ومنهم المُوْفي والموَفِّي والمُتَوافي، فإنّ القرآن جاء بهذه الأسماء، قال اللّه عزَّ وجلَّ: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾[1]، وقال تعالى[2]: ﴿يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الحَقَّ﴾[5] . والوفاء والتوفي والإيفاء الإتمام للشيء، والوفاء مِنْ أكرم أخلاق النفس، وهو إتمام العقد بإيقاع المعقود عليه.

[في المَلي]

ومنها المَلِيّ، وقد توارثت به الأُمة، وقد تعارف الناس استعمال المَلِيّ مع الوفيّ، يقال: مَلِيّ وَفيّ، والمَلِيّ الذي لا يفوته شيء يراد منه[6].

[في المُعافي]

ومنها المُعافي، وهو من العافية، يقال: عافاك اللّه تعالى. وفي الحديث المعروف عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: «أعوذ

(١) سورة البقرة ٢/ ٤٠.

(٢) (ومنهم... تعالى) ج: فقوله اللّه.

(٣) سورة الزمر ٣٩/ ٤٢.

(٤) سورة آل عمران ٣/ ٥٥.

(٥) سورة النور ٢٤/ ٢٥.

(٦) (يراد منه) ج: -.

بمعافاتك من عقوبتك». وقد ذكرنا معنى العفو والعافية. وفي الحديث: «سلوا اللّهَ العفوَ والعافيةَ والمُعافاة». فأمّا العافية فهي[1] أن يعافي من الأسقام والبلايا، يقال عافاه اللّه مُعافاة. والعافية اسم وضع موضع المصدر الحقيقي، والمُعافاة أن يعافيك اللّه من الناس ويعافيهم منك. وأمّا العَفوُ فقد ذكرنا معناه فيما تقدم.

[في المُنشئ]

ومنها المنشئ كما قال اللّه عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً﴾[2]. وقال: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾[3]، وإنشاء[4] الخلق إيجاده إيّاهم لا من أصلٍ سَبَق.

[في المُعْطي]

ومنها المُعْطي، توارثت به الأمّة، ودل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيناكَ الْكَوْثَرَ﴾[5]، وقوله عليه السّلام: «إنّما أنا قاسمٌ، والله المُعطي».

[في المُفْضِل]

ومنها المُفْضل، وهو معروف في الدعاء المأثور: «يا عمادَ مَنْ

(١) إ، ل، ج: فهو.

(٢) سورة الواقعة ٥٦/ ٣٥.

(٣) سورة المؤمنون ٢٣/ ١٤.

(٤) ج: + اللّه.

(٥) سورة الكوثر ١٠٨/ ١.

لا عماد له» إلى قوله: «يا مُفضِلُ يا منعمُ». والمُفْضِل من الفَضْل[1] والإفضال والتفضل، وكل ذلك بمعنى واحد وهو النفع الذي يكون للقادر أن يفعله، وله أن لا يفعله.

[في المُبارك والمُتبارك]

ومنها المبارك والمتبارك، فالمبارك معناه الذي يأتي بالبركات، فقال اللّه تعالى: ﴿وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾[2]. وأمّا المتبارك فهو من تبارك، وهو تفاعل من البركة قال/ : اللّه عزَّ وجلَّ: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾[3]. والبركة الثبات، ومنه برك الطير[4] على الماء، فاللّه متبارك لأنّه الباقي الدائم الذي لم يزل ولا يزال. [ل١٠٢ آ]

وقد قيل في معنى القُدّوس إنّه المبارَك ـ بفتح الراء ـ فيكون معناه في وصف اللّه الذي لا يفنى، لأنّ المبارك في كلام العرب اسم للشيء المتزايد، ولا يوصف اللّه بالتزايد، ولكن عرف أنّ الشيء الذي يتزايد لا يعرف منتهاه. فيكون في وصف اللّه عبارة[5] عمّا ذكرنا، ويكون وصف اللّه بالمبارك والمتبارِك ـ بكسر الراء ـ ردّاً[6] على مَن قال إنّه يفنى منه كل شيء إلّا وجهه، وقد بيّنا بطلان هذا

(١) ج: (من الفضل) إ، ل، ي: -.
(٢) سورة فصلت ٤١/ ١٠.
(٣) سورة الملك ٦٧/ ١.
(٤) ج: الأمير.
(٥) ج: عادة.
(٦) ج: ردّ.

القول فيما تقدم.

ويجوز أن تكون معاني هذه الأسماء الثلاثة أنّه لا تنتهي معاني اسم إلٰهيته[١]، والذي قال تعالى: ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾[٢]، يرجع إلى أنّه لا يحيط أحد بمعاني أسماء[٣] اللّه، أو على معاني جميع أسمائه وصفاته، أو على معنى[٤] ما يظهر في العالم من آيات[٥] معاني أسمائه من الفوائد، كما قال: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾[٦]. ولا يجوز حمله على أنّه عزّ وجلّ لا يعلمه أحد، لأنّ اللّه معلوم على الصفة التي عرفناه بتعريفه من معنى[٧] الإثبات ونفي التعطيل والتشبيه، ولا قوة إلّا باللّه.

[في المُقتدِر]

ومنها المقتدر، وهو الذي تفرّد بالقدرة الأزليّة[٨] الدائمة، وقد ذكرنا معنى القدرة فيما تقدم.

[في المَولَى]

ومنها المَولَى، وهو الذي يتولّى أمر العبد بالنصر إذا شاء، فكل

(١) ج: الإلٰهية؛ ي: إلاهية.
(٢) سورة طه ٢٠/ ١١٠.
(٣) (بمعاني أسماء) ج: معاني اسمه.
(٤) ج: معاني.
(٥) ج: آثار.
(٦) سورة النحل ١٦/ ٨.
(٧) ج: نفي.
(٨) إ، ل: والأزلية.

مؤمن[١] فإنّ اللّه مولاه كما قال: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ[٢] مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لا مَوْلَى لَهُمْ﴾[٣]، فالكافر مُسَلّم للهلاك . فالمولى[٤] مَفْعَل من وَلِيَ يَلِي، ومنه مولى العبد وهو سيده لأنّه يلي أمر عبده بسد الخَلَّة، ومنه المولى الأسفل وهو المُعتَق لأنّه يلي معتقه بالطاعة، ومنه المولَى الأعلى وهو المُعتِق لأنّه يلي أمره بالنصرة، ومنه سمي ابن العم مولى لأنّه يلي أمره بالتقوية[٥]. والمولَى بمعنى الأولَى كما قال: ﴿مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلاكُمْ﴾[٦] أي أولَى بكم.

وتسمية غير اللّه مولى فإنّه[٧] على التقييد، كما يقال مولى العبد ومولى القوم ونحو ذلك، فأمّا[٨] المولى المطلق مع الألف واللام فإنّه للّه[٩] عزّ وجلّ. قال اللّه تعالى[١٠]: ﴿هُوَ مَوْلاكُم﴾[١١]، وقال: ﴿أَنْتَ مَوْلانَا﴾[١٢]، والذي قال تعالى: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وَجِبْرِيلُ

---

(١) ي: -.
(٢) (بأنّ اللّه) ي: باللّه.
(٣) سورة محمّد ٤٧/١١.
(٤) ج: والمولى.
(٥) ج: بالتقوة.
(٦) سورة الحديد ٥٧/١٥.
(٧) ج: فإنّها.
(٨) ج: وأمّا.
(٩) إ: -.
(١٠) (اللّه تعالى) ج: -.
(١١) سورة الحج ٢٢/٧٨.
(١٢) سورة البقرة ٢/٢٨٦.

وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالمَلائِكَةِ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾[1]، فإن الوقف يتم على قوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ﴾، ثم يبتدئ بقوله[2]: ﴿وَجبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ والْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ فإنّه ابتداء ثاني، وباللّه التوفيق[3].

[في اسم المانع]

ومنها المانع، ومعناه أنّه يمنع ما شاء عَمّن شاء. ومنه قوله صلّى اللّه عليه وسلّم[4]: «اللّهم لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت». وهذا المنع يدخل في أمر الدين والدنيا، فإنّه تعالى يمنع الرزق بالتضييق، ويمنع اللطف عَمّن شاء ويرزقه. ومنه قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ المَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾[5]، أراد بتبديل قلبه من حالٍ إلى حال.

وهذا يدخل أيضاً في أمر الدين والدنيا. ومنه دعاء الرسول عليه السّلام: «يا مقلّب القلوب والأبصار»[6]. والمنع/ معنى لا يصح معه [ل ١٠٢ب]
وقوع الفعل، واللّه مانع غير ممنوع[7] لأنّ الممنوع عاجز، واللّه

---

(١) سورة التحريم ٦٦/ ٤.

(٢) (ثم... بقوله) ج: وأمّا قوله.

(٣) (فإنّه... التوفيق) إ، ل، ي: -..

(٤) (ومنه... صلّى اللّه عليه وسلّم) ج: قال عليه السّلام في الدعاء المعروف.

(٥) سورة الأنفال ٨/ ٢٤.

(٦) (وهذا المنع... والأبصار) ج: -.

(٧) (غير ممنوع) ج: وليس بممنوع.

يتعالى عن العجز[١]. والذي قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الأَوَّلُونَ﴾[٢] فإنّ[٣] تأويله: إنّا لم نرسل بالآيات لئلا يكذّب[٤] بها هؤلاء فيستحقوا معاجلة[٥] العقوبة، كما استحق الأولون بالتكذيب، والله أعلم[٦].

[في المُسْتعان]

ومنها المُسْتعان كما[٧] قال خبراً عن قيل يعقوب عليه السّلام: ﴿وَاللَّهُ المُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾[٨]. والاستعانة طلب العون، فالله مُستعان لأنّه يُطلب منه العون على[٩] الحقيقة، ومن أعان غيره[١٠]،

---

(١) (والله. . . العجز) ج: -.

(٢) سورة الإسراء ١٧/٥٩.

(٣) ج: قال.

(٤) (لئلا يكذب) ج: إلّا إن كذب.

(٥) ج: معالجة.

(٦) (استحق. . . اعلم) ج: كذّب من قبلهم فاستحقوا معالجة العقوبة. والذي قال في الحديث: «لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت» يدخل في أمر الدين والدنيا. فإنّه يمنع الرزق بالتضييق وتوسعه، ويمنع اللطف عمن شاء ويرزق لطفه مَن شاء، وعلى ذلك قوله: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾، أراد به تبديل قلبه من حال إلى حال. وهذا عموم في أمر الدين والدنيا، ومنه دعاء الرسول عليه السلام: «يا مقلب القلوب والأبصار»، إلى آخره، وبالله التوفيق.

(٧) ج: -.

(٨) سورة يوسف ١٢/١٨.

(٩) ج: في.

(١٠) ج: + من الناس.

فإنّما يُعينه[1] بتقوية اللّه إيّاه على ذلك[2].

[في المقتدر][3]

٣ ومنها المقتدر[4]، قال اللّه عزَّ وجلَّ: ﴿عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾[5].
والمقتدرُ الذي له القدرة الذاتية، وقد توارثت الأمة بهذا الاسم[6].

[في المُدْرِك]

٦ ومنها المدرِك، ومعناه الذي[7] لا يفوته شيء، ودخل عليه قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[8].

[في المُهْلك]

٩ ومنها المُهْلِكُ، دل عليه قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا

(١) (فإنّما يُعينه) ج: فإنّه يعين.
(٢) (على ذلك) ج: فكان المعين على الحقيق هو اللّه.
(٣) ج: المُقْدِر، نعتقد أن هذه الرواية هي الصحيحة، بسبب ورود اسم «المقتدر» في الصفحة السابقة، واستئناساً بتفصيلات رواية «ج» في الحاشية اللاحقة.
(٤) ج: المُقْدِر.
(٥) سورة القمر ٥٤/ ٥٥.
(٦) ج: + ودلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيها أَقْوَاتَهَا﴾ (سورة فصلت ٤١/ ١٠)، وفي حديث جبريل الذي جاء إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم وسأل رسول اللّه عن الإيمان: «أن تؤمن باللّه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقَدر خيره وشره من اللّه» وفي بعض الألفاظ: «والقدر كله». ولمّا كان القدر كله من اللّه، كان اللّه مُقْدِراً.
(٧) ج: أنّه.
(٨) سورة الأنعام ٦/ ١٠٣؛ (وهو... الخبير) ج: -.

أَشْيَاعَكُمْ﴾[١]، وقال[٢]: ﴿وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾[٣].

[في المَشْكور]

ومنها المَشْكور، دلّ عليه قوله: ﴿وَاشْكُرُوا لِي﴾[٤] وقال[٥]: ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ﴾[٦].

[في المَعْبود]

ومنها المَعْبود، ومعناه[٧] المستحق للعبادة في الأزل، ثم خلق العباد، فمنهم من عبده فكان اللّهُ معبوداً، وقد أمر اللّه عباده بالعبادة له كما قال[٨]: ﴿وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾[٩]، وقال[١٠]: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ﴾[١١]

(١) سورة القمر ٥٤/ ٥١.
(٢) (ولقد... وقال) ج: -.
(٣) سورة القصص ٢٨/ ٥٩؛ ج: + وقال أيضاً: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا أَشْيَاعَكُمْ...﴾ الآية.
(٤) سورة البقرة ٢/ ١٥٢.
(٥) (واشكروا لي... وقال) إ، ل، ي: -.
(٦) سورة لقمان ٣١/ ١٤.
(٧) ج: وهو.
(٨) (فمنهم... قال) ج: ودلّ عليه قوله.
(٩) سورة الحج ٢٢/ ٧٧.
(١٠) ج: وقوله.
(١١) سورة الحجر ١٥/ ٩٩.

وقال[١]: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾[٢]. والعبادة الانقياد والتذلل[٣] وخضوع القلب من قولهم عبد يَعْبُدُ عبادة فهو عابد واللّه معبود[٤]. وأمّا عَبِدَ يَعْبَدُ ـ بكسر الباء من الماضي وفتحها في المستقبل ـ فهو الغضب والأنفة. يقال عَبِدَ يَعْبَدُ فهو عَبِدٌ[٥]. وحَدُّ العبودية في الفقه تحصيل الفعل الاختياري على موافقة الأمر والنهي في غاية التعظيم.

[في المَحْمود]

ومنها المحمود، وقد توارثت به الأمة، ودل عليه ما ذكر اللّه تعالى في القرآن من الحَمْد من[٦] قوله: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلّهِ وَسَلامٌ عَلَى عِبَادِهِ[٧]...﴾ الآية[٨]، وقوله[٩]: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً﴾[١٠] إلى غير[١١] ذلك من الآيات التي ذكر فيها[١٢] الحمد[١٣].

---

(١) ج: وقوله.

(٢) سورة الفاتحة ١/ ٥.

(٣) ج: وتذليل النفس.

(٤) ج: + وسمي العبد عبداً لأنّه منقاد متذلل لمولاه.

(٥) (بكسر... عبد) ج: فهو عبد إذا أنف وغضب.

(٦) (ما... من) ج: -.

(٧) ي: + الَّذِينَ اصْطَفَى.

(٨) سورة النمل ٢٧/ ٥٩.

(٩) (قل... وقوله) ج: -.

(١٠) سورة الإسراء ١٧/ ١١١.

(١١) (إلى غير) ج: وغير.

(١٢) ج: اللّه.

(١٣) ج: + لنفسه.

ولما كان اللّه مستحقاً للحمد كان[١] محموداً. ودلّت عليه الخطبة المعروفة لأبي حنيفة، المحمود هو اللّه[٢].

وقد روي أنّ حسان بن ثابت أنشد[٣] بين يدي رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم شعراً فقال[٤]: [من الطويل]

فشَقّ له من اسمه لِيُجِلّه ... فذو العرش محمودٌ وهذا محمَّدُ

ورسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم كان يسمع ذلك[٥] ويرضاه[٦].

[في المؤمن]

ومنها المؤمن، كما قال: ﴿السَّلامُ الْمُؤمِنُ﴾[٧]، فإنْ كان هذا الاسم[٨] من الأمان[٩] من قولهم[١٠] «أمنه يؤمنه إيماناً فهو مؤمن» كان اللّه مؤمناً على معنى إعطائه الأمان لأوليائه من أعدائه، وآمن مَن شاء

---

(١) ج: + اللّه.

(٢) ج: + والمصطفى رسول اللّه.

(٣) (وقد... أنشد) ج: وصحّ في الروايات المعروفة أنْ قيل.

(٤) (شعراً فقال) ج: -.

(٥) (كان... ذلك) ج: يسمعه.

(٦) ج: + وقائل هذا حسان بن ثابت.

(٧) سورة الحشر ٥٩/٢٣؛ (كما... المؤمن) ج: -.

(٨) (هذا الاسم) ج: -.

(٩) ج: الإيمان.

(١٠) ج: + اللّه.

من عباده من(١) أنواع المخاوف(٢) في الدنيا والآخرة، كما قال(٣) عزَّ وجلَّ: ﴿وَآمَنَهُم مِنْ خَوْفٍ﴾(٤)، أي(٥) من خوف الكفار.

وإن كان هذا الاسم(٦) من الإيمان فإنّه على معنى(٧) التصديق من قولهم: آمن به وآمن له، كما قال خبراً عن قيل أخوة يوسف/ [ل١٠٣آ] عليه السّلام: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا﴾(٨) أي بمصدّق. فعلى هذا كان اللّه مؤمناً أي مصدّقاً(٩) للمؤمنين بإيمانهم. وأصل الإيمان(١٠) الطمأنينة إلى سلامة الحال. وسمّي التصديق إيماناً لأنّ المصدِّق مطمئن القلب(١١) إلى صحة الخبر، ولكن اللّه تعالى لا يوصف بالطمأنينة، لأنّه يوهم أنّه كان به(١٢) اضطراب(١٣)، واللّه متعالٍ عن الاضطراب، فلا يوصف بما يوهم ذلك(١٤).

---

(١) (فهو . . . من) ج: فمعناه له آمن أو إياه من أعدائه وآمنهم من أعدائه وآمن من سائر.

(٢) ج: المخائف؛ ي: المخاف.

(٣) ي: –.

(٤) سورة قُريش ١٠٦/ ٤.

(٥) ج: يعني.

(٦) (هذا الاسم) ج: المؤمن.

(٧) (فأنه . . . معنى) ج: الذي هو.

(٨) سورة يوسف ١٢/ ١٧.

(٩) (كما . . . مصدقاً) ج: إذا صدقه، واللّه مؤمن على معنى أنّه مصدق.

(١٠) ج: + في اللغة.

(١١) ج: –.

(١٢) ج: فيه.

(١٣) ج: + ثم اضطر.

(١٤) (فلا . . . ذلك) إ، ل، ي: –.

وفي[١] الحديث: «نَهران مؤمنان ونهران كافران» أراد بذلك التشبيه، وذلك أنّ النهرين المؤمنين ينفعان كالمؤمنين، والكافرين في قلة النفع كالكافرين. والكلام في الإيمان يذكر من تعدّد. ٣

(١) هذه الفقرة من ج.

ذكر ما جاء من أسماء اللّه تعالى أوله حرف النون

[في النَّصِير والناصر]

٣ فمنها[١] النصير والناصر، قال اللّه عزَّ وجلَّ: ﴿يَنْصُرُ مَن
يَشَاءُ﴾[٢]، والنصر والنُّصْرة المَعونة على دفع الحاجة، إمّا نصره[٣]
على العدو بالاستعلاء عليه، وإمّا بالحجة، وإمّا بإعزاز المنصور
٦ بالثواب[٤].

[في النافع]

ومنها النافع، ومعناه خالق المنفعة، واللّه عزَّ وجلَّ[٥] ينفع مَن
٩ شاء بما شاء إمّا في الدنيا[٦] وإمّا في الآخرة[٧] وإمّا فيهما[٨]. وقد
ينفع بعضاً بأنواعٍ من البلايا والمشقَّة ليكون مزجرة له من الذنوب
وكفارة للذنوب، كما قال عليه السّلام: «أيّ تصيبه المصائب فتكون

(١) ج: فمن ذلك.
(٢) سورة الروم ٣٠، ٥.
(٣) (قال... نصره) ج: وهما من النصر، والنصر المعونة في دفع البلية، إمّا.
(٤) ج: + واللّه تعالى: ﴿يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ﴾ بما شاء: ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (سورة إبراهيم ١٤/ ٤).
(٥) (واللّه عزَّ وجلَّ) ج: وإنّه.
(٦) ج: الدين.
(٧) ج: الدنيا.
(٨) (وإمّا فيهما) ج: -.

كفارة له». وينفع بعضاً من طريق الاعتبار بأن يبتليَ إنساناً ببلاء ليعتبر به آخر، كما قال: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[١] يعني تعتبر به الأخر. ومنه قول العرب: «القيل أتقى للقيل»[٢]. ويجوز إطلاق[٣] اسم النافع على اللّه من غير قرينة بخلاف[٤] اسم الضار، فإنّه يُذْكَر مع قرينة اسم النافع. فيقال الضار النافع، لأنّ إطلاق اسم الضار من غير قرينة لا يوافق التعظيم. وأمّا اسم النافع فإنّ إضافته إليه يوافق التعظيم[٥].

وقد روي عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه نهى عن أن يسمّي الرجل مملوكه نافعاً، فيحتمل[٦] أنّه نهى عن ذلك[٧] لئلا يتوهم متوهّم أنّه يستحق هذا الاسم على الإطلاق، كما يستحقه اللّه تعالى[٨]. ومن سُمّيَ[٩] نافعاً ممن له صحبة مع رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أو مع صحابي[١٠]، فيحتمل أنّ الذي سماه بذلك لم يبلغه النهي، واللّه أعلم[١١].

---

(١) سورة البقرة ٢/ ١٧٩.

(٢) (وقد ينفع... للقيل) إ، ل، ي: -.

(٣) ج: إفراد.

(٤) (من... بخلاف) ج: فأمّا.

(٥) (يذكر... التعظيم) ج: يقرن به النافع لأنّ ذلك أقرب إلى تعظيم الرب.

(٦) ج: وتأويله.

(٧) ج: + لأنّ النافع على الحقيقة هو اللّه تعالى. فنهى عن ذلك.

(٨) (أنّه... تعالى) ج: في معناه ما يكون من اللّه تعالى.

(٩) ج: كان اسمه.

(١٠) (أو... صحابي) ج: -.

(١١) (أن... أعلم) ج: أنّه كان قبل نهي الرسول، وأمّا مَن لم يكن له صحبة فيحتمل أنّه =

[في النور]

ومنها النور، قال اللّه عزَّ وجلَّ: ﴿اللّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ﴾[1]. اعلم بأنّ النور في العربية في غير أسماء اللّه شعاع ينافي الظلام، ويُهتدَى بالنور في ظلمات البر والبحر، ثم جاء النور اسماً لرسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿قَدْ جَاءَكُم مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مبِينٌ﴾[2]. فقيل: أراد بالنور محمداً عليه السّلام، لأنّه يُهتدَى به من الضلالة[3].

وأمّا في أسماء اللّه تعالى فقال بعضهم[4]: لا يجوز إطلاق هذا الاسم على اللّه[5] لئلا يتوهم متوهِم أنّه الشعاع الذي ينافي الظلام، ولكن يذكر على سبيل الإضافة[6]، كما قال[7] عزَّ وجلَّ: ﴿اللّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ﴾[8]، لأنّ النور عرض، فربما توهم إفراد هذا الاسم أنّه عرض[9]. وقال بعضهم: يجوز إطلاق هذا الاسم عليه.

= سمي بذلك لأنّه لم يبلغه نهي الرسول عليه السّلام، واللّه المستعان.

(١) سورة النور ٢٤/ ٣٥.

(٢) سورة المائدة ٥/ ١٥.

(٣) (اعلم... الضلالة) ج: -.

(٤) (وأمّا... بعضهم) ج: ثم منهم مَن قال.

(٥) (إطلاق... اللّه) ج: إفراد اسم النور عليه.

(٦) (لئلا... الإضافة) ج: بل يذكر مضافاً.

(٧) ج: ذكره.

(٨) سورة النور ٢٤/ ٣٥.

(٩) (لأنّ... عرض) إ، ل، ي: -..

ومعنى قوله: ﴿اللّٰهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[١] منوّر السماوات والأرض[٢]. وقيل: هادي أهل السماوات والأرض[٣]. هذا على مذهب[٤] أهل الحق.

وأمّا أهل الباطل فلهم في معنى النور ضلالات[٥]، فنذكر بعضها ليقف العاقل عليه ولا يعتقده[٦]. فقال بعضهم[٧]: إنّ الإلٰه هو النور المضيء الذي له شعاع وبريق، وقال بعضهم: إنّه نور[٨] يَحُل الأشخاص النورانية[٩] وهؤلاء يسمون الحلولية[١٠]، وأجازوا حلوله في الإنسان والسبع والبهائم[١١]. وإذا[١٢] رأوا صورة حسنة سجدوا لها حسباناً منهم أن[١٣] الإلٰهَ حَلَّ فيه[١٤]. وإذا رأوا صورة واعتقدوا مذهب الإباحة،

(١) (وقال... والأرض) ج: ومنهم مَن أجاز ذلك معناه.
(٢) (منور... والأرض) ي: -.
(٣) (وقيل... والأرض) ج: والنور غير صفة اللّه شعاع فيه ما ينافي الظلام.
(٤) (على مذهب) ج: معنى النور في قول أهل الحق.
(٥) (أمّا... ضلالات) ج: مذهب أهل الضلال فهم على خلاف ذلك.
(٦) (فنذكر... يعتقده) ج: -.
(٧) (فقال بعضهم) ج: ومنهم مَن قال.
(٨) (وقال... نور) ج: ومنهم الحلولية زعموا أنّ الإلٰه.
(٩) ج: التي لها أنوار.
(١٠) (وهؤلاء... الحلولية) ج: -.
(١١) (الإنسان... وبهيمة) ج: إنسان وسبع وبهائم وغيرها.
(١٢) ج: وهذا القوم إذا.
(١٣) ج: + نور.
(١٤) ج: حلها.

وزعموا أنّ الإنسان إذا وصل إلى معبوده لم يكن عليه فرض ولا عبادة. وهذا القول منسوب إلى أبي حكمان الدمشقي وأتباعه[١].

وفرقة من غلاة الروافض يسمّون الحلولية أيضاً زعمت[٢] أنّ الإلٰه حل[٣] في الأئمة، وزعمت[٤] أنّ الأئمة[٥] آلهة.

وفرقة أخرى زعمت[٦] أنّ/ الإلٰه[٧] حل في خمسة أشخاص[٨] [ل١٠٣ب] النبي وعلي والحسين والحسن وفاطمة[٩].

وفرقة أخرى[١٠] يقال لهم الهشامية أصحاب هشام بن الحكم الرافضي، زعم هشام[١١] أنّ معبوده جسم طويل عريض عميق ذو حدّ ونهاية، وطوله[١٢] مثل عرضه، وعرضُهُ[١٣] مثل عمقه، وليس طوله

---

(١) (حلّها... وأتباعه) إ، ل، ي: حل فيه.

(٢) (وفرقة... زعمت) ج: ومنهم غلاة الروافض فمنهم الحلولية من الروافض زعموا.

(٣) ج: يحل.

(٤) ج: -.

(٥) (أنّ الأئمة) ج: وأنّ ذلك إنّما هو نور يحل فيهم، وزعم هؤلاء أنّ الأئمة كانت.

(٦) (أخرى زعمت) ج: من غلاة الروافض يقال لهم البُزَيغية زعموا.

(٧) ج: + نور.

(٨) ج: + فحسب وهم.

(٩) ج: + وزعموا أنّ هؤلاء الخمسة آلٰهة.

(١٠) ج: من غلاة الروافض.

(١١) (زعم هشام) ج: وهو الذي زعم.

(١٢) ج: وأنّ طوله.

(١٣) ج: وأنّ عرضه.

وعرضه[١] غير ذاته، وهو[٢] نور ساطع، وهو[٣] كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة[٤]، وأنّه ذو[٥] لون وطعم ورائحة ومجسة وكله ذاته. ٣

وحكى الجاحظ عنه[٦] أنّ اللّه يعلم ما تحت الثرى بشعاع منفصل عنه[٧] الذاهب في عمق الأرض[٨]. وكان يقول هذا الكافر[٩]
٦ إنّ اللّه كان ولا مكان، ثم أحدث المكان حركته[١٠]، فصار فيه، ومكانه[١١] العرش. وحكى أبو الهذيل عنه أنّ جبل أبي قبيس أعظم منه، وحكى الورّاق عنه[١٢] أنّه ملئ عرشه ولا يفضل شيء عنه[١٣]،
٩ وهو[١٤] سبعة أشبار بشبر نفسه.

---

(١) (طوله وعرضه) ج: عرضه وطوله.
(٢) ج: وأنّه مع ذلك.
(٣) ج: فأنّه.
(٤) ج: + بجميع جوانبه.
(٥) إ، ل، ي: -.
(٦) ج: + أنّه قال.
(٧) (بشعاع... عنه) ج: بالشعاع المنفصل منه.
(٨) ج: + ولولا ملامسته ما تحت الثرى بشعاعه ما علم ما هناك.
(٩) ج: الضال.
(١٠) ج: تحت كنّه.
(١١) ج: وأنّه مكانه.
(١٢) (الوراق عنه) ج: عنه الوراق.
(١٣) (ملأ... عنه) ج: مثال العرش لا يفضل عنه شيء.
(١٤) ج: وزعم أيضاً أنّه.

وفرقة أخرى يقال لهم[١] أصحاب هشام بن سالم الجواليقي، زعموا[٢] أنّ معبودهم على صورة الإنسان، غير أنّه ليس بلحم ودم وأنّه[٣] ساطع[٤].

وفرقة من غلاة الروافض زعمت أنّ اللّه ضياء خالص ونور بحب[٥] كالمصباح، وأنكروا أن يكون له جارحة[٦].

وزعمت مجسمة خراسان[٧] أنّ اللّه نور، وله صفة نورية، وشبهوا اللّه بالمخلوق، ولا يشك عاقل في إكفار هؤلاء، فنعوذ باللّه من الضلال[٨].

وروي[٩] عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال: «إنّ للّه سبعين[١٠] ألف حجاب من نور، لو كشف عنها لأحرقت سُبُحاتُ

---

(١) (يقال لهم) ج: منهم.

(٢) إ، ل، ي: -.

(٣) ج: + نور.

(٤) ج: + يتلألأ بياضاً، وأنّه ذو حواس خمسة كحواس الإنسان، له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم، وأنّ حواسه وأبعاضه متغايرة.

(٥) كذا في الأصل، دون نقط، وربما كانت: بحت.

(٦) (وأنكروا... جارحة): ج.

(٧) (وزعمت... خراسان) ج: وفرقة كرّامية مجسمة خراسان زعمت.

(٨) (وشبهوا... الضلال) ج: فيه، وبها تميّز عند الرؤية بينه وبين غيره، وأنكروا أنْ يكون اللّه منوّر الأشياء، والكلام مع هؤلاء يرجع إلى إحالة التجسيم. ولما قامت الدلالة على أنّ اللّه ليس بجسم ولا جوهر ولا حدّ له ولا نهاية، انتفت هذه الوجوه عنه.

(٩) ج: وقد روي.

(١٠) (إنّ... سبعين) ج: دون اللّه سبعون.

وجهه كل شيء أدركه». والحجاب[١] الذي ذكر في هذا الحديث[٢] لغير اللّه[٣] لا لِلّه، لأنّ اللّه تعالى ليس في حجاب، لأنّه لو كان مستوراً بالحجاب لصار الحجاب حدّاً له[٤] وهو متعال عن الحد[٥]. وروى ابنُ أبي ليلى عن علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه أنّه مرّ بقصّاب فسمعه يقول: لا والذي احتجب بسبعة أطباق فعلاه بالدرّة، وقال: يا لُكَع، إنّ اللّه لا يحتجب عن خلقه بشيء، ولكنه حجب خلقه عنه. فقال له القصّاب أولا أكفِر عن يميني يا أمير المؤمنين؟ فقال لا لأنّك حلفت بغير اللّه.

والذي قال[٦]: لو كشف[٧] عنها لأحرقت سبحات وجهه، فإن أبا عبيدة تأوله على أنّه لو كشفت الرحمة عن النور لأحرقت[٨] سبحات وجهه[٩]. وتأويل آخر أنّه أراد نور سبّوحيّته، أي لو ارتفع

(١) ج: فإنّ الحجاب.
(٢) ج: الخبر وغيره.
(٣) ج: + من الخلق.
(٤) ي: -.
(٥) (اللّه... الحدّ) ج: الخلق هم المحجوبون عن رؤية اللّه، وليس اللّه بمحجوب عن رؤية الخلق، ولا يجوز أن يكون اللّه مستوراً بالحجاب، لأنّ ما ستره غيره فإنّ ساتره أكثر وليس للّه حدّ، فلا يصح أن يكون مستوراً بغيره، ودليل صحّة هذا قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُم عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ (سورة المطففين ٨٣/ ١٥)، ولم يقل إنّه محجوب عنهم.
(٦) (والذي قال) ج: وقوله.
(٧) ج: كشفت.
(٨) ج: لاحترقت.
(٩) (سبحات وجهه) ج: من على الأرض؛ (فإنّ... وجهه) ي: -.

الحجاب عن نور معنى إلٰهيّته لأحرق نور معنى صفاته كل شيء، وكذلك الجواب عن الحديث الآخر الذي قال فيه[1]: «دون اللّه
٣ سبعون ألف حجاب من نور وظلمة، إنّها حجاب لغيره لا له»[2].
وقيل: تأويله أنّ للّه دلالات على وجوده ووحدانيته لو شاهد الخلق تلك الدلالات صارت[3] معرفتهم له ضروريّة[4]، لكنه خلقَ دون تلك
٦ الدلالات سبعين ألف حجاب[5] من نور وظلمة، فتكون[6] معرفة الخلق له لأدلّة[7] نظرية[8]، واللّه المستعان.

---

(١) (قال فيه) ج: روى.

(٢) ج: + لأنّه غير محصور في شيء.

(٣) إ، ل، ي: صار.

(٤) (شاهد. . . ضرورية) ج: شاهدها الخلق لقامت مقام العيان.

(٥) ج: حجاباً.

(٦) ج: ليكون.

(٧) ج: بأدلة.

(٨) ج: + لا بمعارف ضرورية وهو خالق هذه الأنوار. وأمّا ما روي عن عبد اللّه بن عمرو بن العاص: «إنّ اللّه خلق الملائكة من شعر ذراعيه أو صدره أو نورها»، فإنّه غير مرفوع إلى رسول اللّه، ويحمل ذلك على أنّه كان يقول ذلك من كتب أصابها من كتب أهل الروم، وكان في تلك الكتب عجائب، وهو كان يذكر تلك العجائب من تلك الكتب حين سأله أصحابه أن يحدثهم بأحاديث سمعها من رسول اللّه لا من تلك الكتب، وإذا كان كذلك فلا يكون هذا الحديث حجّة لمن ادّعى الكيفية في الباب، ولو صح هذا الحديث مرفوعاً كان تأويله خلق من شعر ذراع بعض خلقه، فإنّه روي أنّ الزهري لما روى هذا الحديث قال: والأذراع كلها للّه، أشار إلى أنّ إضافة الذراع والنور إلى اللّه من جهة الملك لا من جهة الصفة.

[ل١٠٤آ]

ذكر ما جاء من أسماء الله/ تعالى أوّله حرف الواو

[في الوَتْر]

فمن(١) ذلك الوَتْر ومعناه(٢) الفَرْد الذي ليس له بعض ولا جزء، ولا يشبّه بشيء، وهو خالق الأفراد والأزواج والأعداد والأضداد والأنداد. والذي قال عزّ وجلّ: ﴿وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ﴾(٣)، فإنّ(٤) الشَّفْع الخَلْق والوَتْر الله(٥)، وقيل(٦) الشَّفْع والوَتْر الخَلْق(٧)، لأنّ في الخَلْق شَفْعاً ووَتْراً(٨). وقيل إنّه الصلوات، حتى قيل إنّ صلاة المغرب وَتْر النهار، وسميت صلاة الوَتْر وَتْراً(٩)، كما قال عليه السّلام: «أوتروا يا أهل القرآن، فمن لم يوتر فليس منّا». وفي صلاة المغرب وصلاة الوَتْر شَفْع ووَتْر(١٠)، فإنّ الركعتين(١١) الأولتين شَفْع، والركعة الأخيرة

---

(١) ج: فاعلم أن من.
(٢) ج: + في اسمه أنّه.
(٣) سورة الفجر ٨٩/٣.
(٤) ج: فمنهم مَن قال.
(٥) ج: + وروي ذلك عن ابن عبّاس.
(٦) ج: ومنهم مَن قال أنّ.
(٧) ج: + كلهم.
(٨) (في... ووتراً) ج: منهم مَن له الزوج ومنهم فرد، ومنهم مَن جعله على الأمم.
(٩) (وقيل... وتراً) ج: ومنهم مَنْ حمله على الصلوات، ومن أوتر بركعة أو بثلاث قيل أوتر.
(١٠) (كما... ووتر) ج: وفي الحديث قال عليه السّلام: إنّ اللّهِ وِتْر يحبّ الوتر فأوتروا. وقد ثبت لنا بالدليل أنّه ثلاث ركعات.
(١١) (فإنّ الركعتين) ج: فالركعتان.

وَتْر[١]، فسمِّيت هذه الصلاة[٢] وَتْراً، لأجل تلك الركعة، ليقع التمييز بينها وبين غيرها[٣]. ووَتْريّة اللّه تعالى ليست[٤] كوترية من سواه[٥]، لأنه[٦] عزَّ وجلَّ لا يشبه شيئاً، تعالى اللّه عن الشبه علواً كبيراً[٧].

[في الواحِد]

ومنها الواحد، ومعناه الذي توحّد بذاته عن الخلق[٨]، فقد[٩] ذكرنا الكلام فيه[١٠] فيما تقدم.

[في الواجد]

ومنها الواجد، ومعناه الغني. وفي الحديث: «إن الواجدَ يجد عقوبته وعِرضه»، أي مَطْل الغني الذي يجد ما يقضى به الدَّين، والواجد الذي هو بمعنى الغني من الوَجْد والجِدَة[١١]. ومعنى الوَجْد

---

(١) ج: فرد.
(٢) (هذه الصلاة) إ، ل، ي: -.
(٣) (لأجل... غيرها) ج: -.
(٤) (ووترية... ليست) ج: وليست وترية اللّه تعالى.
(٥) (من سواه) ج: صلاة الوتر.
(٦) ج: لأنّ.
(٧) (تعالى... كبيراً) ج: من المخلوقين.
(٨) ج: الأعداد وإيجاد الأعراض والآحاد.
(٩) ج: وقد.
(١٠) ج: في هذا الاسم.
(١١) ج: المجدة.

والجِدَة[١] المقدرة والسعة، ويقال: وجُد بعدما افتقر، وافتقر بعد ما وَجُد.

وأمّا الوَجْد ـ بفتح الواو ـ فهو الحُزْن، والمَوجِدة الغَضَب، والوجود إصابة الشيء. يقال: وجدت وجوداً ووجداناً[٢]، والمصاب يختلف[٣]. ثم كثر ذلك حتى جعلوه كناية عن العِلم[٤]، يقال[٥]: وجدت فلاناً خارجاً بمعنى كائناً أو غير كائن[٦].

[في الوَدُود]

ومنها الوَدُود، ومعناه المُحِبّ لعباده[٧]. وأصل هذا[٨] من قولهم: وَدِدتُ فلاناً[٩] أَوَدّهُ وَدَاداً وَوُداً وَوَدادَةً. والوَدّ ـ بفتح الواو ـ الصنم[١٠]، كما[١١] قال: ﴿وَدّاً وَلا سُواعاً﴾[١٢].

---

(١) ج: المجدة.

(٢) ج: + وأصل ذلك كله الوجود وهو إصابة الشيء.

(٣) (والمصاب يختلف) ج: ولكنه مختلف المصاب.

(٤) (جعلوا . . . العلم) ج: -.

(٥) ج: قالوا.

(٦) (كائناً . . . كائن) ج: علمته خارجاً، ويقال موجود ومعدوم على النقيضين، بمعنى كائن وليس بكائن، وثابت ليس بثابت.

(٧) ج: +المؤمنين، ذكره ابن الأنباري.

(٨) (وأصل هذا) ج: وذكر أنّه.

(٩) ج: الرجل.

(١٠) إ: الصنم.

(١١) ج: -.

(١٢) سورة نوح ٧١/ ٢٣.

واعلم[١] أنّ أهل الحقّ مجمعون على جواز وصف اللّه بالحب، خلافاً للجَهْمية، فإنّهم أنكروا ذلك وخالفوا القرآن، فإنّ اللّه وصف نفسه به وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[٢]. وقال: ﴿إنَّ اللّه يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفّاً﴾[٣]، وقال: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[٤]، وقال: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُوني يُحِبُّكُمُ اللّهُ﴾[٥]، وقال: ﴿إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[٦]، ﴿فَإِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾[٧]. والسلف الصالح من الصحابة والتابعين رووا أخباراً عن رسول اللّه في وصف اللّه بالحب، ولم يروِ أحدٌ منهم أنّه رَدَّ شيئاً من ذلك أو تأوله على تأويلٍ غير ظاهره. والمعقول لا يخالف شيئاً من ذلك، لأنّ الحب صفة كسائر الصفات. والجَهْمية أنكرت سائر صفات اللّه، وكذلك أنكروا وصف اللّه بالحب، ثم منهم مَن قال: إنّ محبّة العبد للّه ورسوله طاعته لهما.

والمحبة من[٨] اللّه للعبد توقيفُه إياه على طاعته[٩]، ومحبة العبد

---

(١) هذه الفقرة ساقطة من ج.

(٢) سورة البقرة ٢/ ٢٢٢.

(٣) سورة الصف ٦١/ ٤.

(٤) سورة المائدة ٥/ ٥٤.

(٥) سورة آل عمران ٣/ ٣١.

(٦) سورة البقرة ٢/ ١٩٥.

(٧) سورة آل عمران ٣/ ٧٦.

(٨) (والمحبة من) ج: ومحبة.

(٩) (على طاعته) ج: لطاعته.

للّه طاعته له. وحقيقة[١] الحب الإيثار، كما قال[٢]: ﴿إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي﴾[٣] أي آثرت. فاللّه يحب مَن يستحق الحب[٤] أي يؤثره على من لا يستحق الحبّ[٥]، والعبد يحب اللّه أي يؤثره[٦] على من سواه[٧]، واللّه أعلم.

ووصف اللّه بالمحبّة والحب مذهب أهل الحق، خِلافاً للجَهْمية، فإنّهم أنكروا وصف اللّه بذلك، كما أنكروا سائر صفاته فكفروا بهذا الإنكار، فنعوذ باللّه من الكفر[٨]، واللّه المستعان.

[في الوارث]

ومنها الوارث، ومعناه الباقي. وحقيقة الإرث انتهاء الحكم إلى غيره. ومنه قوله عليه السّلام: «العلماء وَرثة الأنبياء». سماهم ورثة الأنبياء لأن العلم[٩] ينتهي منهم إليهم. فاللّه وارث، لأنّ منتهى الأمر[١٠] إليه.

---

(١) (ومحبة... وحقيقة) ج: وفي الحاصل.

(٢) (كما قال) ج: المحبة محبوبة على غيره حتى قالوا في تفسير قوله.

(٣) سورة صّ ٣٨/ ٣٢، (عن... ربي) ج: -.

(٤) (من... الحب) ج: العبد.

(٥) (يستحق الحب) ج: يحبه في إعطاء اللّطائف.

(٦) (والعبد... يؤثره) ج: ومحبة العبد للّه إيثاره.

(٧) (من سواه) ج: على غيره طاعةً له.

(٨) (ووصف... الكفر) ج: -.

(٩) ج: -.

(١٠) ج: الخلق والأمر.

[في الواسع]

ومنها الواسع، ومعناه[١] الذي يسع لما يُسأل، قاله ابن الأنباري[٢]: وقيل معناه المحيط بكل شيء رحمة وعلماً، كما قال[٣]: ﴿وَسِعْتَ[٤] كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْماً[٥]﴾[٦]، وانتصابهما على التمييز. ومعناه: وسع كل شيء رحمته وعلمه[٧]. وقال الزجّاج: هو من التوسعة للناس. وقيل: معناه[٨] الغني[٩]، /وقيل: معناه[١٠] الموسع [ل١٠٤ب] للعطاء، كما قال: ﴿وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾[١١]. فاللّه[١٢] الواسع في ملكه فلا يزول ملكه[١٣]. والواسع في علمه، فلا يغفل، والواسع في حكمه فلا يعجل، وباللّه التوفيق.

---

(١) ج: فقال ابن الأنباري في معناه.

(٢) (قاله... الأنباري) ج: -.

(٣) (رحمة... قال) ج: من قوله.

(٤) إ، ل، ي: وسع.

(٥) ي: وعلمه.

(٦) سورة غافر ٤٠/٧؛ ج + قال الأزهري: أي وسع كل شيء رحمتك وعلمك.

(٧) (ومعناه... وعلمه) ج: وقيل وسع رزقه جميع خلقه، ووسعت رحمته كل شيء. (وانتصابهما... وعلمه) ي: -.

(٨) ج: معنى الواسع.

(٩) ج: + واللّه غني عن طاعة المطيعين وعن كل شيء.

(١٠) ج: -.

(١١) سورة الذاريات ٥١/٤٧.

(١٢) ج: فقيل.

(١٣) ج: -.

[في الوكيل]

ومنها الوكيل، ومعناه[١] الكافي، ومنه قوله[٢] عزَّ وجلَّ: ﴿أَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلاً﴾[٣]، أي كافياً وربّاً[٤] يتوكّلون عليه[٥].

[في الوَلِيّ]

ومنها الوليّ، ومنه قوله[٦] عزَّ وجلَّ: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[٧]، ومعناه ناصرهم[٨]. وأصل الوليّ من وَلِيَ يلي إذا قرب[٩]. ومنه الوالي لأنّه يلي الأمر والنهي والتدبير[١٠]، ومنه وَليّ اليتيم لأنّه يلي أمر اليتيم حفظاً لماله[١١] وعِرْضه. فاللّه[١٢] تعالى: ﴿وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بالنصر[١٣] لهم. إمّا إقامةٌ للحجة[١٤] لهم على ما يحتاجون

---

(١) ج: وقيل الوكيل.
(٢) (ومنه قوله) ج: قال اللّه.
(٣) سورة الإسراء ١٧/ ٢.
(٤) (كافياً وربّاً) ج: ربّاً.
(٥) ج: + وقيل كافياً.
(٦) (ومنه قوله) ج: قال اللّه.
(٧) سورة البقرة ٢/ ٢٥٧.
(٨) (ومعناه ناصرهم) ج: أي معينهم فيما به الحاجة إليه.
(٩) (وأصل... قرب) ج: وأصله القرب من غير فصل من ولي يلي.
(١٠) ج: بالتدبير.
(١١) (حفظاً لماله) ج: في حفظ ماله.
(١٢) إ، ل، ي: اللّه.
(١٣) ج: بالمعونة.
(١٤) (أمّا... للحجة) ج: على إقامة الحجة.

إليه[١]، وناصرهم[٢] في الحرب على الأعداء[٣]، إن شاء، وناصرهم بالمثوبة[٤] بإعطاء العطاء[٥] في دار الجزاء.

[في الوَهّاب]

ومنها الوهّاب، ومعناه المُجزِل للعطاء[٦]، لأنّ الهِبةَ تمليك الشيء من غيره مَنّاً منه[٧]، فيكون هذا[٨] الاسم رداً على القدرية في دعواها[٩]، أنّه يجب على اللّه أن يلطف بعباده[١٠]. فيقال لهم: كيف يجب عليه وهو الوهّاب[١١]؟ والهبة تفضُّلٌ من الواهب على الموهوب له، وينبغي للعبد إذا سأل اللّه تعالى شيئاً أن يدعوه باسمه الوهّاب، كما فعل سليمان عليه السّلام حيث قال: ﴿وَهَبْ[١٢] لِي مُلْكاً

---

(١) (لهم... إليه) ج: -.

(٢) ج: بالنصرة.

(٣) (على الأعداء) ج: -.

(٤) (وناصرهم بالمثوبة) ج: وبالمثوبة.

(٥) (بإعطاء العطاء) ج: على الطاعة.

(٦) (المجزل للعطاء) ج: الذي يجود للعطايا في اللطائف، ودلّ هذا الاسم على أنّه تعالى متفضّل فيما يعطي من اللّطائف.

(٧) (منّا منه) ج: مُنّاء مِنّة.

(٨) ج: -.

(٩) (في دعواها) ج: فإنّهم زعموا.

(١٠) (أنّ... بعباده) ج: اللّطف لعباده.

(١١) (فيقال... الوهاب) ج: -.

(١٢) إ، ل، ي: هب.

لا يَنْبَغِي لأحَدٍ مِن بَعْدِي إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾[١]. ودعاءُ أخيار
اللّهِ اللّهَ[٢] بهذا الاسم فيما سألوا[٣] كما أخبر اللّه عنهم[٤]: ﴿رَبَّنَا
لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ ٣
الْوَهَّابُ﴾[٥]، واللّه المستعان[٦].

(١) سورة صٓ ٣٨/ ٣٥؛ (وينبغي... الوهاب) ج: وأخبر عن سليمان أنّه سأل الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده، ودعا اللّه بهذا الاسم فأعطى منه إياه.

(٢) (ودعا... اللّه) ج: وسأل أولياء اللّه تعالى الثبات على التوحيد.

(٣) (فيما سألوا) ج: -.

(٤) (اللّه عنهم) ج: عن قيلهم.

(٥) سورة آل عمران ٣/ ٨؛ (وهب... الوهاب) ج: الآية.

(٦) ج: ذلك دليل على أنّ خلق الزَّيْغ والثبات من اللّه، حيث سألوه أن «لا يزيغ قلوبهم عن الهدى بعدما هداهم»، خلافاً للقدرية فيما زعموا أنّ ذلك من فعل العبد لا صنع للّه فيه.

ذكر ما جاء من أسماء اللّه تعالى أوّله حرف الهاء

[في الهادي]

فاعلم بأنّه[1] الهادي، ومعناه[2] الموفق للهُدَى والداعي إلى الهُدَى والتوفيق، واللّهُ مختص بالتوفيق للهُدَى، لأنّ التوفيق[3] للهدى خلق فعل الهدى، واللّه منفرد بخلق فعل الهدى وبخلق كل شيء، فلا يستحق هذا الاسمَ غيرُه على هذا المعنى[4]. وأمّا الدعاء فكما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾[5] أي دعوناهم إلى الهُدَى. وكل من دعا آخرَ إلى الهدى فإنّه يستحق هذا الاسم، كما[6] قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾[7]، أي داع إلى الهدى. وقال عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾[8] أي لا توفق، وقال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[9]، أي تدعو إليه. وقال[10]: ﴿إِنَّ

(١) (فاعلم بأنّه) اعلم انّ ذلك هو.
(٢) ج: + هو.
(٣) (واللّه... التوفيق) ج: إ، ل، ي: -.
(٤) (منفرد... المعنى) ج: هو الخالق على الإطلاق لا غيره.
(٥) سورة فصلت ١٧/٤١.
(٦) (فكما... كما) ج: إلى الهدى فإنّه يكون من اللّه ومن كل مَن دَعا إلى الهدى.
(٧) سورة الرعد ٧/١٣.
(٨) سورة القصص ٥٦/٢٨.
(٩) سورة الشورى ٥٢/٤٢.
(١٠) (وقال إنَّكَ... إليك، وقال) ج: وقوله.

هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[١]، أضاف الهداية إلى القرآن لأنّ القرآن[٢] بمنزلة الناطق فيما يتعلق به من[٣] الدعوة إلى الحق[٤].

والهَدْيُ ـ بفتح الهاء ـ حُسْن الطريقة. قال[٥] ابن مسعود: إنّ[٦] أحسنَ الهَدْيِ هَديُ محمَّد، أي[٧] أحسن الطريقة طريقة محمَّد[٨] وأحسن الهيئة هيئته[٩]. وقال صلّى اللّه عليه وسلّم: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعُمر واهتدوا بهَدْي عمّار» أي بطريقته[١٠]، واللّه المستعان.

قال الشيخ الإمام الأجل الزاهد الأستاذ صاحب الكتاب[١١] رضي اللّه عنه: فرغنا من تفسير أسماء اللّه تعالى على قدر ما جاء

---

(١) سورة الإسراء ١٧/٩.

(٢) (أضاف... القرآن) ج: أي يدعو إلى الهدى والقرآن.

(٣) (فيما... من) ج: في.

(٤) ج: وقوله: ﴿وَأَنَّ اللّهَ لا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ (سورة يوسف ١٢/٥٢) أي لا يصلحه، وقوله: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ أي دعوناهم إلى الحق، وقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ أي تدعو، وقوله: ﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ أي لا توفق للهدى.

(٥) ج: وقال.

(٦) إ، ل، ي: -.

(٧) ج: أن.

(٨) (طريقة محمد) ج: طريقته.

(٩) (وأحسن... هيئته) ج: وهيئته.

(١٠) (أي بطريقته) ج: -.

(١١) (قال... الكتاب) ج: وقال العبد المصنف.

عن[١] السلف الصالح، وتخريجاً على أقوالهم بقدر ما لا بد منه،
فإنّ/ العلم لا يدرك منتهاه. صدق[٢] اللّهُ جلّ جلاله: ﴿وَمَا أُوتِيتُم [ل١٠٥أ]
٣ مِنَ العِلْمِ إلّا قَلِيلاً﴾[٣].

(١) ج: من.
(٢) (منتهاه صدق) ج: قال.
(٣) سورة الإسراء ١٧/ ٨٥.

باب الصفات

فصل

[في صفات اللّه تعالى]

قد[١] ذكرنا فيما تقدم حقيقةَ الصفة وحَدّها[٢]، ثم نقول: إن أخصّ أوصاف اللّه الإلٰهية، وإن[٣] كل صفة من صفات اللّه تعالى تُضاف إلى الإلٰهية[٤]. فيقال: عِلمٌ[٥] إلٰهي، وبَصَرٌ إلٰهي، وسَمْعٌ إلٰهي[٦]، وكذلك سائر صفاته[٧]. فلا يكون لأحد شركة مع اللّه في ذاته ولا[٨] صفاته[٩]،

(١) ج: لقد.

(٢) (حقيقة... وحدّها) ج: حدّ الصفة وحقيقتها.

(٣) ج: لأن.

(٤) الماتريدي، توحيد ٢٠٣، ١٣: والأصل أنّ اللّه سبحانه إنّما ثبتت له الإلٰهية بما حقق تعاليه عن المثل والشيئية، فمحال احتمال مثله لما به سقوط ألوهيته.

(٥) (فيقال علم) ج: وقال سمع.

(٦) (وسمع إلٰهي) ج، ي: -.

(٧) ج: صفات الله.

(٨) (ذاته ولا) ج: صفة من.

(٩) الماتريدي، توحيد ١٤٧، ٢: وأمّا الأصل عندنا أنّ للّه أسماء ذاتية يسمى بها نحو قوله الرحمن، وصفات ذاتية بها يُوصف نحو العلم بالأشياء والقدرة عليها، لكن الوصف له منّا، والاسم إنّما هو بما يحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا بالضرورة؛ والسمرقندي، ١٥، ٨: وإذا ثبت أنّه كذلك ثبت أنّه لا يشبه صفات المخلوقين، كما أنّ في ذاته لا يشبه ذات المخلوقين؛ والبزدوي، أصول ١٨، ١٨: قال عامة أهل القبلة: إنّ اللّه واحد لا شريك له؛ والنسفي، تبصرة ١٤٨، ٩: إنّ الاشتراك في الاسم لا يوجب الاشتراك والمماثلة في المعنى؛ والصابوني، كفاية ٩٥: بد =

إذ[١] ذاته ذات الإلٰه[٢]، وصفته صفة الإلٰهية، فهو[٣] عزَّ وجلَّ منفرد بذاته وصفاته، فلا يجوز أن يشبه اللّهَ شيءٌ أو يشبه هو شيئاً[٤][٥]، ومن
٣ شَبَّهه[٦] بشيء فقد أشرك به، لأنّه جعل لغيره صفة الإلٰهية، وتعالى اللّه عزَّ وجلَّ عن الشرك علوّاً كبيراً. وكذلك في أسمائه[٧]، وعلى هذا قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[٨].

= من نفي التشبيه عن ذاته وصفاته؛ والصابوني، بداية ٤٩، ٤: لا تشبه صفات الخلق بوجه من الوجوه.

(١) ج: ولا في ذاته لأنّ.

(٢) ج: إلٰه.

(٣) (الإلٰهية فهو) ج: إلٰهية وهو.

(٤) (فلا . . . شيئاً) ج: وعلى هذا يستحيل أن يكون للّه شبيه في الذات أو الصفة.

(٥) الماتريدي، توحيد ٤٣، ٧: واللّه واحد لا شبه له؛ والسمرقندي، جمل ١٥، ٩: وعلى ذلك ثبت أنّه لا يشبه ما يتصور في الوهم؛ والبزدوي، أصول ٢١، ٢: قال عامة أهل السنة والجماعة [إنّ اللّه] لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء؛ والنسفي، تبصرة ١٤٢، ٢: ثبت أنّه لا مشابهة بين اللّه تعالى وبين شيء من المخلوقات؛ والنسفي، تمهيد ١٤٩، ٣: ثم إنّ الصانع القديم جلّ ثناؤه لا يشبه العالم ولا شيئاً من العالم بوجه من الوجوه؛ والصابوني، كفاية ٨٤: إنّه تعالى صانع واحد لا يشبهه شيء من خلقه؛ والصابوني، بداية ٣٩، ٢: إنّ اللّه تعالى واحد لا شريك له.

(٦) ج: شبّهَ اللّه.

(٧) (لأنّه . . . أسمائه) ج: ونعوذ باللّه من الشرك.

(٨) سورة الإخلاص ١١٢/ ٤؛ ج: + وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ سورة الشورى ٤٢/ ١١.

[فيما لا يوصف اللّه به وفيما يجوز وصفه به]

واعلم[(١)] أنّ اللّه عزَّ وجلَّ لا يوصف بالحركة والسكون، ولا يقال إنّه ساكن أو متحرك[(٢)]، لأنّ الحركة نقلةٌ من مكان إلى مكان، والسكونَ لَبْثٌ في مكان، ولا يجوز وصفُ اللّه بأنّه في مكان دون مكان أو في كل مكان. ولا يجوز وصفُ اللّه أيضاً بالتلون والطعم والرائحة، لأنّ ذلك من الأعراض[(٣)]. ولا يجوز وصفه بالشهوة واللّذة، لأنّ الشهوة واللّذة تقتضي الحاجة، ويتعالى اللّه عن الحاجة، ولا يجوز وصفه بالتألّم لأنّه ضرورة، واللّه متعالٍ عن الضرورات.

ولا يوصف اللّه تعالى بالهمّ والحزن، لأنّ ذلك من الضرورات، ولا يوصف بالسرور لأنّه من الحوادث، ولم يرد به توقيف، واللّه متعالٍ عن الحوادث. ويوصف بالفرح كما ورد به الخبر عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، ويكون بمعنى الرضَى.

---

(١) هذا المقطع ساقط من ج.

(٢) الصابوني، كفاية ٨٢ب: فنقول هذا في حق مَن يقبل الحركة والسكون، تعالى اللّه عن ذلك.

(٣) النسفي، تبصرة ١٤١، ١٤: ولهذه النكتة ادّعينا استحالة اتصاف الباري جلّ جلاله باللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة؛ والنسفي، تمهيد ١٤٦، ٣: وكذا يستحيل وصف الصانع القديم بالصورة واللون والطعم والرائحة؛ والنسفي، عمدة ٥، ١٨: وكذا لا يتّصِفُ باللون والطعم والرائحة والكيفية والمائية والبعض والتناهي ومشابهة المحدثات؛ والنسفي، اعتماد ٤٤، ٤، وبهذا يعرف استحالة اتصاف الباري تعالى باللون والطعم والرائحة والحرارة والرطوبة واليبوسة والكيفية.

ولا يوصف اللّه تعالى بالتمنّي، لأنّه إرادة ما لا يعلم أنّه هل يكون أو لا يكون، وقد سبق علم اللّه بما يريد أن يكون. ويجوز وصفُ اللّه بالرضا والغضب والسخط لأنّه ورد القرآن بهذه الأوصاف، ويرجع معنى الرضى إلى إرادة الإنعام، ويرجع معنى الغضب والسخط إلى إرادة الانتقام.

ولا يوصف اللّه بالشفقة والرقّة والهِمّة والعِناية، لأنّ في ذلك صَرْفاً إلى شيء، ولا يوصف اللّه به، ولأنّه لم يرد به توقيف. ويجوز وصفه بالمحبّة والرحمة، لأنّه ورد القرآن بهما، وقد سبق معناهما فيما تقدم. ويجوز وصفُه بالإرادة[1]، لأنّ القرآن جاء بها. ولا يجوز أن يقال: يريد ذات نفسه، أو أراد ذات نفسه، لأنّ ذلك يقتضي الحدوث. ولا يجوز أن يقال: يقدر على ذات نفسه، لأنّه لا يصحّ أن تكون ذاته مقدورة.

ولا يوصف بالصعود، لأنّ ذلك وصف الحدث، ويجوز وصفه

---

(١) الماتريدي، توحيد ٧١، ١٢: فإذا ثبت الاختيار ثبتت له القدرة على الخلق والإرادة لكونه على ما هو عليه؛ والسمرقندي، جمل ١٠، ٤: خلقهم على ما علم وجرى عليهم قضاؤه ونفذ فيهم حكمه ومشيئته؛ والبزدوي، أصول ٤٢، ٢: وكذا لا يصير موصوفاً بكونه مريداً إلّا بإرادة قائمة به؛ والنسفي، تبصرة ٣٧٥، ٩: فقال جمهور الأمة: إنّ اللّه تعالى موصوف بالإرادة على الحقيقة؛ والنسفي، تمهيد ٢٠٦، ٤: ولا اختيار بدون الإرادة فكان مريداً؛ والصابوني، كفاية ١٢٨ب: وله إرادة قديمة قائمة بذاته؛ والصابوني؛ بداية ٨٢، ٨: ذهب أهل الحق إلى أنّ اللّه تعالى مريد بإرادة قديمة قائمة بذاته؛ والنسفي، عمدة ١١، ١٢: وعندنا هو مريد لجميع مراداته بإرادة واحدة قديمة قائمة بذاته؛ والنسفي، اعتماد ٨٠، ٧: وعندنا هومريد بإرادة قديمة قائمة بذاته.

بالإتيان والمجيء[١]، على ما جاء في القرآن: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[٢]، و﴿فَأَتَى[٣] اللَّهُ بُنْيَانَهُم﴾[٤]. ويجوز وصفه بالنزول[٥] على ما جاء في الخبر، ويتأوّل على ما يليق بذاته، لا على معنى النقلة والتحرك.

[ل١٠٥ب] ولا يوصف اللّه تعالى بالشخص، لأنّ الشخص من الشاخص/ بحجمه ولا حجم له. قال ابن الأنباري: الحجم والخروج والنشوز والنتوء، فإذا قيل: حجم الشيء أريد به هذه المعاني، واللّه متعالٍ عنها.

وأمّا الغيور فإنّه لم يَرد التوقيفُ بهذا الاسم، ولكن ورد الوصف بالغَيرة، كما روي عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّمأنّه قال: «لا أحد أغير من اللّه، ولهذا حرّم الفواحش». فنذكر هذا الوصف على ما ورد في الخبر، ومعناه أنّه زجور عن الفواحش، ولا يوصف بأنّه ينتفع ويستنصر لأنّ ذلك حاجة، ولا يوصف بما فيه سِمات الحدث

---

(١) الماتريدي، توحيد ١١٨، ٤: فعلى مثل بعض هذه الوجوه المجيء والذهاب والقعود؛ والبزدوي، أصول ٢٥، ١٥: كذلك قولهم أنّه يوصف بالإتيان والاستواء، فنقول: نصفه بذلك كما وصف اللّه تعالى به نفسه؛ والنسفي، بحر ١١٩، ٣: ولا يجوز أن يوصف اللّه تعالى بالمجيء والذهاب، لأنّ المجيء والذهاب من صفات المخلوقين وأمارات المحدثين.

(٢) سورة الفجر ٨٩/ ٢٢.

(٣) إ، ل، ي: وأتى.

(٤) سورة النحل ١٦/ ٢٦.

(٥) النسفي، بحر ١٢٣، ٩: قلنا: النزول من اللّه تعالى الإطّلاع، والإقبال على عباده يعني ينظر إلى عباده بالرحمة.

ومشابهة الخلق، والله المستعان.

[في المعنى والاسم]

وما كان من أسماء الله تعالى[١] مشتقاً من معنى كان[٢] ذلك المعنى صفته[٣][٤]، نحو اسم[٥] العالم فإنّه مشتق[٦] من العلم، فكان[٧] العلم صفته[٨] وعلى ذلك سائر أسمائه[٩]. وكل صفة لله لم يرد باسم من تلك الصفة توقيف، فإنّه لا يسمى به[١٠]، نحو وصف

---

(١) (وما . . . تعالى) ج: ثم اعلم بأنّ كل اسم من أسماء الله إذا كان.

(٢) ج: فإن. (٣) ج: صفة له.

(٤) الماتريدي، توحيد ١٥١، ٨: والثالث يرجع إلى الاشتقاق عن الصفات من نحو العالم والقادر؛ والسمرقندي، جمل ١٦، ١٢: واسم مشتق من المعنى كالقول: علم يعلم علماً فهو عالم؛ والنسفي، تبصرة ٢٠٢، ١٩: وأمّا صفة قائمة بالمسمى اشتقّ منها الاسم، كالمتكلم والمريد. . . فإنّ كل تسمية منها اشتقت من معنى يعرف عند إطلاق هذا الاسم ثبوت تلك الصفة؛ والصابوني، كفاية ٨٦: وهذه أسماء مشتقة من معانٍ مخصوصة عند أرباب اللسان، فإذا أطلقت على ذات يريد بها إثبات مأخذ الاشتقاق لا إثبات عين الذات فحسب؛ والصابوني، بداية ٥٠، ٦: وهذه أسماء مشتقة من معاني مخصوصة عند أرباب اللسان، فإذا أطلقت هذه الأسامي على ذات يراد إثبات مأخذ الاشتقاق، لا مجرد تعريف الذات.

(٥) (نحو اسم) ج: كاسم.

(٦) (فإنّه مشتق) ج: لما كان مشتقاً.

(٧) ج: كان.

(٨) ج: صفة له واسم القادر لما كان مشتقاً من القدرة كانت القدرة صفة له.

(٩) ج: أسماء الله تعالى.

(١٠) (وكل. . . به) ج: وما جاء في القرآن من وصف الله أو في السنة ولم يرد توقيف الاسم من تلك الصفة، فلا يجعل لله اسماً من الصفة.

الجَعْل[١]، فإنّه لم يرد توقيف باسم الجاعل[٢] له على الإطلاق، ولا يجوز أن[٣] يقال: يا جاعل، ويجوز[٤] على الإضافة كما قال[٥]: ﴿جَاعِلُ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً﴾[٦]، وقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[٧]. وكذلك وصف الفعل لم يرد بالاسم منه فاعل على الإطلاق، فلا يجوز أن[٨] يقال: يا فاعل على الإطلاق.

[في معنى الفعل]

واعلم أنّا قد ذكرنا فيما تقدم معنى الجَعْل[٩]، وأمّا معنى الفعل فاعلم بأنّ الفعل إظهار الشيء على وجه مخصوص، وخاصيته أنّه إذا كان مضافاً إلى الله تعالى كان إظهاراً للشيء إبداعاً وإيجاداً لا على مثال سابق. وإذا كان مضافاً إلى المخلوق كان إظهاراً للشيء كسباً،

---

(١) ج: + والفعل.

(٢) إ، ل: العاجل.

(٣) (فإنّه... أن) ج: فقد ورد التوقيف بوصف الجعل، ولم يطلق للّه اسم من تلك الصفة فلا.

(٤) ج: على الإطلاق لأنّه لم يرد التوقيف به، وإنّما ورد بالاسم صفة الجعل.

(٥) (كما قال) ج: نحو قوله.

(٦) سورة فاطر ٣٥/١.

(٧) سورة البقرة ٢/ ٣٠؛ (وقوله... خليفة) إ، ل، ي: -.

(٨) (وصف... أنّ) ج: جاء في القرآن من وصف اللّهَ بالفعل كما قال: ﴿إِنَّ اللّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ (سورة الحج ٢٢/١٨)، وقوله: ﴿وَيَفْعَلُ اللّهُ مَا يَشَاءُ﴾ (سورة إبراهيم ١٤/٢٧)، ولا يطلق عليه الاسم من هذا الوصف فلا.

(٩) (واعلم... الجعل) ج: ثم قد ذكرنا حقيقة الجعل فيما تقدم.

والكسب والاكتساب اجتلاب نفع أو استدفاع ضر، وهو في الحاصل استعمال ما أوجده اللّه عزَّ وجلَّ، إذ ليس للعبد قدرة الإيجاد بنفسه، لأنّ الموجد بنفسه مستغن عن غيره، ولا يجوز أن يستغني العبد بنفسه عن ربه بحال، لقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾[1]، قطع وصف الغِنَى عن غيره بقوله: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ﴾ وأثبت وصف الفقر للعباد. فدلّ ذلك على أنّه لا يجوز أن يستغني العبد عن ربّه بحال، فلا جرم كان فعل العبد كسباً، وهو استعمال ما أوجده ربه، وكان ذلك من اللّه خلقاً[2][3].

---

(١) سورة محمّد ٣٨/٤٧.

(٢) (وأمّا معنى... خلقاً) ج: وأمّا حقيقة الفعل فقال سيبويه من أئمة النحو واللغة: إنّ الفعل حدث يحدثه الاسم، يعني بالاسم المسمّى، فإذا قال: ضرب فلان فلاناً، كان الضرب حدثاً أحدثه الاسم، ولم يرد بما ذكر من الإحداث الإيجاد، لأنّ المسلمين مجمعون على أنّ قدرة الإيجاد للّه تعالى لا غير. فكان الحاصل في تحديد الفعل أنّه اسم لواقع يقع من القادر بقدرته عليه، ثم إذا كان القادر منفرداً بقدرته وهو اللّه تعالى، كان الواقع إيجاد لو كان قدرته عن إقدار من اللّه كان للواقع كسباً، وكان الكسب حدثاً أحدثه الاسم، وكان تصرفاً فيما أوجده اللّه تعالى من حيث استعمال الموجود. فاللّه اختص بالإيجاد وغيره من الفاعلين مختص بالكسب، وللّه صنع في كسبه وهو خلقه فعل الكسب، والكسب مقدور بين قادرين من جهتين مختلفين.

(٣) الماتريدي، توحيد ٣٦٤، ٤: وكل ذلك لو أضيف إليه باسم الخلق لم يفهم منه في ذلك غير إنشاء، وفهم مَن الذي منهم من العبد فعله وكسبه؛ والسمرقندي، جمل ٢٠، ١٥: فثبت بذلك أنّ أفعال العبد مخلوقة للّه تعالى، إذ الإيجاد والتكوين من صفة الربوبية دون العبودية؛ والبزدوي، أصول ٩٩، ١٢: قال أهل السنّة والجماعة: أفعال العباد مخلوقة اللّه تعالى ومفعوله... ، والعبد فاعل على الحقيقة؛ والنسفي، تبصرة ٥٤٠، ٣: وقال أهل الحق إنّ موجدها وخالقها على =

وقد روي عن أبي حنيفة أنّه قال: قال لي عمرو بن عبيد: أفعال العباد ماذا[١] عندك؟ قلت[٢]: من العباد كسبٌ ومن اللّه خلق. قال عمرو بن عبيد: فما لم يفعله العبد لا يخلقه اللّه؟ قلت: لا يقال هكذا ولكن يخلق[٣] اللّه مع فعل العبد، لأنّه[٤] خالق فعله[٥] وهو مدبر الأمور. قال وكيف[٦] يعقل هذا؟ قلت[٧] هذا ظاهر، لأنّ[٨] اللّه عزّ وجلّ قال: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ﴾[٩]، وقال: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ﴾[١٠]، وقال: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾[١١]. فالتوفّي[١٢] واحد

= الحقيقة هو اللّه تعالى، والعبد مكتسب له وفاعل له؛ والنسفي، بحر ١٦٦، ٨: وقال أهل السنّة والجماعة: أفعال العباد كلها مخلوقة اللّه تعالى، فيتعلق الثواب والعقاب بفعلهم دون تخليق اللّه تعالى؛ والنسفي، عقائد ٢، ١٥: واللّه تعالى خالق كل أفعال العباد. . . وللعباد أفعال اختيارية؛ والصابوني، بداية ١١٣، ١٢: فالحاصل أنّ فعل العبد يسمى كسباً لا خلقاً، وفعل اللّه يسمى خلقاً لا كسباً؛ والنسفي، اعتماد ١٦١، ٩: ثم قيل: كل مقدور حصل في محل قدرته فهو كسب، وما حصل لا في محل قدرته فهو خلق.

(١) ج: ما هي.

(٢) ج: قال أبو حنيفة قلت له أفعال العباد.

(٣) ج: يخلقه.

(٤) ج: فاللّه.

(٥) ج: + ولا خالق إلّا اللّه.

(٦) ج: فكيف.

(٧) ج: أن ينسب الفعل إلى الفاعل وللّه فيه صنع، فقال أبو حنيفة.

(٨) ج: فإن.

(٩) سورة الزمر ٣٩/ ٤٢؛ ج: + حين مَوْتِهَا. . . الآية.

(١٠) سورة السجدة ٣٢/ ١١؛ ج: + الذي.

(١١) سورة الأنعام ٦/ ٦١.

(١٢) ج: فنسب اللّه توفي الأنفس إلى نفسه وإلى ملك الموت وإلى الرسل وهو التوَفّي.

وهو[١] منسوب إلى اللّه من جهة، وإلى ملك الموت من جهة، وإلى الرسل من جهة. وقال تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾[٢].

فينسب القتل إلى نفسه وإلى القاتل، فهو منسوب إلى اللّه من جهة وإلى القاتل من جهة[٣]. وقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾[٤]. فالرميُ[٥] منسوب إلى اللّه من جهة، وإلى/ [ل١٠٦آ]
الرامي من جهة. وأمثال ذلك[٦] في القرآن كثير. ومن قال غير ذلك فقد ردّ قولَ اللّه تعالى وخالف القرآن وقال بغير المعقول، ولا خالق إلّا اللّه، ولا مدبر إلّا هو، فمن جعل خلق الأعمال وتدبيرها[٧] إلى العباد فقد جعل للّه شريكاً، وجعل في الأرض آلهةً كثيرة. قال أبو حنيفة رضي اللّه عنه: فقام عني وقبض بين عينيه بتزبّرٍ[٨] ومرّ.

وهذا الذي قاله أبو حنيفة رضي اللّه عنه هو المذهب الحق.

والذي يدل عليه أنّه لا صنع للعبد في القدرة[٩]، لأنّه كم يريد أن

---

(١) ج: -.

(٢) سورة الأنفال ٨/ ١٧.

(٣) (وقال... جهة) إ، ل، ي: -.

(٤) سورة الأنفال ٨/ ١٧.

(٥) ج: نسبَ الرمي إلى اللّه وإلى الرامي فهو.

(٦) ج: هذا.

(٧) ج: وإنشاءها وتدبيرها.

(٨) ج: + في نفسه.

(٩) السمرقندي، جمل ٢١، ١٥: أعطي قدرة الأفعال ولم يعط قدرة إخراج الفعل من العدم إلى الوجود؛ والبزدوي؛ أصول ١٠٥، ١٢: فإنّ عندنا هو الفاعل بقدرة حادثة؛ والنسفي، تبصرة ٦١٣، ٢: إنّ أثبات قدرة التخليق لغير اللّه تعالى محال؛ =

يقدر ولا يقدر؟ ولا شك أنّ الاستطاعة للفعل[(١)]، فإذا أقدر اللّه العبد على فعل، فإن انقطع[(٢)] تصرف اللّه عن العبد في ذلك الفعل، صار العبد مستغنياً عن اللّه وقت الفعل، وإن لم ينقطع تصرف اللّه عن فعل ٣
العبد، فذلك الفعل مقدور اللّه. فيكون ذلك الفعل مقدوراً للّه إيجاداً وابتداعاً، ومن العبد كسباً واستعمالاً[(٣)]. ومن قال غير ذلك فقد جعل

= والنسفي، تمهيد ٢٨٢، ١١: والمعقول لنا أنّ إثبات قدرة التخليق للعبد محال؛ والنسفي، عمدة ١٩، ١٠: أفعال العباد وجميع الحيوانات مخلوقة اللّه تعالى لا خالق لها سواه؛ والنسفي، اعتماد ١٥١، ٥؛ فثبت بما ذكرنا استحالة ثبوت قدرة التخليق للعبد.

(١) الماتريدي، توحيد ٤١٧، ٧: فيلزم القول بالكون مع الفعل؛ والبزدوي: أصول ١١٥، ١٣: قال أهل السنّة والجماعة: القدرة على الفعل، لا تسبق الفعل، بل تكون مع الفعل. وإنّ القدرة لا بقاء لها؛ والنسفي، تبصرة ٥٤٤، ٦: وقال أصحابنا وجميع متكلمي أهل الحديث والنجارية: إنّها تكون مع الفعل، ومحال تقدمها على الفعل؛ والنسفي، بحر ٧٩، ٦: فمتى وجد منه الجهد والقصد والاكتساب تحصل له القوة والاستطاعة من اللّه تعالى مقارنة للفعل؛ والنسفي، عقائد ٢، ١٨: والاستطاعة مع الفعل ،وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل؛ والصابوني، بداية ١٠٧، ٨: وقال أهل السنّة: استطاعة الفعل مقارنة للفعل؛ والنسفي، اعتماد ١٣٩، ٩: ثم الاستطاعة الثانية مقارنة للفعل.

(٢) (فإن انقطع) ج: فالقطع.

(٣) الماتريدي، توحيد ٣٦٤، ٣: ثبت أنّ حقيقة ذلك الفعل الذي هو للعباد من طريق الكسب، وللّه من طريق الخلق؛ والسمرقندي، جمل ٢١، ٦: فعلى ذلك يعلم أنّه غير خالق لفعله ولا مكون له، إذ لا يتصور إيجاده في وهمه؛ والبزدوي، أصول ٩٩، ١٤: وفعل اللّه تعالى هو الإيجاد والإحداث. . . ، وللعبد فعل ليس منه إيجاده؛ والنسفي، تبصرة ٦٥٤، ١٤: والعبد لا يصح انفراده بتحصيل مقدوره على ما قررنا من استحالة ثبوت قدرة الاختراع له، فلم يكن خالقاً بل كان مكتسباً، واللّه =

في الأرض آلهةً كثيرة على قضية قول من قال: إنّ المخلوق خالق فعل نفسه. وعلى ذلك قوله: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[1]. والذي يدل عليه أنّ اللّه إذا خلق في العبد قدرة فإنّ تلك القدرة غير مطلقة، بحيث يقدر العبد صرْفَها إلى ما يشاء، لأنّه لا يقدر أن ينقل النطق إلى اليد، ولا فعل اليد إلى اللّسان.

وكذلك كل فعل اختصت به جارحة لا[2] يقدر أن ينقل إلى جارحة أخرى. فثبت أنّه عزَّ وجلَّ يقدره على نوع فعل فيكون ذلك الفعل مقدورَ اللّه، لأنّا نرى في الشاهد أن لا يقدر أحد على شيء إلّا ما هو مقدوره. ويدل عليه أنّ العبد لا يعرف كميات فعله، فلو كان فعله مقدوره بحيث لا يكون للّه تصرف في فعله لعرف كميات فعله[3].

= تعالى منفرد في الإيجاد. . . فكان خالقاً؛ والنسفي، بحر ٧٩، ٥: والاستطاعة والقوة من اللّه تعالى، والاكتساب والجهد والعزم من العبد؛ والنسفي، تمهيد ٢٩٢، ٨: إنّ العبد له فعل وليس له قدرة التخليق؛ والصابوني، بداية ١١٣، ٥: لما. . . وأقمنا الدلالة على استحالة الإيجاد من العبد، ثبت أنّ له فعلاً وليس بإيجاد؛ والنسفي، عمدة ٢٠، ٥: ودخول مقدور تحت قدرتين، إحداهما قدرة الاختراع والأخرى قدرة الاكتساب جائز؛ والنسفي، اعتماد ١٥١، ١١: وعرف استحالة ثبوت قدرة الاختراع للعبد.

(١) سورة الرعد ١٣/١٦.

(٢) ي: إن.

(٣) (وهذا. . . فعله) ج: فقد ألزمه أبو حنيفة بما استدل من الآيات في إثبات فعل العبد وإثبات صنع اللّه في فعل العبد، وبيّن أنّ فعل العباد كسب وفعل اللّه خلق، وقوله: فقد قال بغير المعقول، لأنّ المعقول، أن لا يكون له شريك. فمن نسب الخلق إلى غير اللّه فقد قال نفي المعقول. والذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ =

فإن[١] قيل: إنّ فعل المخلوق قد يقع شرّاً وسفهاً، وخلق الشر والسفه لا يكون حكمة. قيل له: إنّ اللّه يخلق الشر والسفه فيكون شرّاً وسفهاً، وكذلك يخلق كل فعل فيكون على ما هو به[٢]. فيستحق العبد الثواب أو العقاب على ما يتوجه عليه من التكليف على ما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾[٣] أي اختبرناهم، أي عاملناهم معاملة المختبر ليظهر الأفعال التي يستحق عليها الجزاء. وظهور الأفعال بإظهار اللّه خلقاً، لأنّه عزَّ وجلَّ أضاف إلى نفسه حيث قال: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا﴾.

[في الاستطاعة]

واعلم أنّ فعل العبد[٤] لا يقع إلّا عن استطاعة، ولا[٥] يتوصل

= بِقَدَرٍ﴾ (سورة القمر ٥٤، ٤٩)، فدخل في هذا الجواهر والأجسام. وقال: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَاناً ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (سورة الأنعام ٦/ ٩٦). وأمثال ذلك في القرآن كثير، وقال تعالى في نفي القدرة عن غيره على إيجاد الفعل: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (سورة الصافات ٣٧/ ٩٦).

(١) هذه الفقرة ساقطة من ج.

(٢) والبزدوي، أصول ٤٢، ١٠: قال أهل السنة والجماعة: إنّ الحوادث كلها من الأعيان والأفعال بمشيئة اللّه تعالى وإرادته وحكمه خيراً كان أو شرّاً؛ والنسفي، تبصرة ٦٦١، ١٥: فلم يكن فيما يفعل سفيهاً ولا فعله قبيحاً؛ والنسفي؛ بحر ١٦٦، ٩: واللّه تعالى يخلق أفعال العباد كلها خيراً كان أو شراً؛ والنسفي، تمهيد ٢٩٢، ١: ثم نقول لما بيّنا بالدليل أنْ ليست للعبد قدرة الإيجاد... وثبت أنّه تعالى حكيم ليس بسفيه ثبت، أنّ إيجاد القبيح ليس بقبيح.

(٣) سورة العنكبوت ٢٩/ ٣.　　(٤) ج: + من الفاعل.

(٥) سائر المقطع ساقط من ج.

الفاعل إلى فعل إلّا بالاستطاعة، فيوجد الفعل بوجودها ويعدم بعدمها[1]. ودليل ذلك أنّ اللّه تعالى ما ذكر الاستطاعة في القرآن إلّا مقروناً بالفعل، كما قال: ﴿وَلا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْراً﴾[2]، وقال: ﴿وَكَانُوا لا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعاً﴾[3]، وقال: ﴿لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً﴾[4]، وقال ذلك: ﴿بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً﴾[5]. فدلّت هذه الآيات وأمثالها أنّ الاستطاعة/ [ل١٠٦ب] للفعل، ولا يوجد الفعل إلّا بالاستطاعة. ولمّا كان ذلك، كانت الاستطاعة مع الفعل[6]، لأنّها لو تقدمت الفعل

---

(١) البزدوي، أصول ١١٨، ١٨: والدليل المعقول في المسألة، وهو أنّ القول بالاستطاعة قبل الفعل باطل، لأنّ الحيّ لا يتصور أن يكون غير فاعل، بل يكون فاعلاً في كل حال، ولا يكون فاعلاً إلّا بالاستطاعة والقوة؛ والنسفي، تبصرة ٥٤١، ٢: اعلم أنّ الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة متقاربة المعاني، وفي مصطلح أهل الكلام أنّهم يريدون بها كلها شيئاً واحداً إذا أضافوها إلى العباد؛ والنسفي، بحر ٧٧، ٣: والمؤمن لا يقاتل، فإن قيل إذا كانت الاستطاعة من اللّه تعالى إلى العبد وقت الفعل مقارنة للفعل؛ والنسفي، تمهيد ٢٥٧، ٣: الاستطاعة والطاقة والقدرة والقوة إذا أضيفت إلى العبد يراد بها كلها معنى واحد في مصطلح أهل الأصول؛ والصابوني، بداية ١٠٧، ٢: الاستطاعة والقوة والطاقة والوسع أسماء متقاربة عند أهل اللغة مترادفة عند المتكلمين؛ والنسفي، اعتماد ١٣٨، ٤: الاستطاعة والطاعة والقوّة والقدرة مترادفة إذا أضيفت إلى العباد عند أهل الكلام.

(٢) سورة الأعراف ٧/ ١٩٢.

(٣) سورة الكهف ١٨/ ١٠١.

(٤) سورة الكهف ١٨/ ٦٧.

(٥) سورة الكهف ١٨/ ٧٨.

(٦) الماتريدي، توحيد ٢٦٠، ١٧: والنظر في ذلك أنّ القوة إذ ليست هي من أجزاء الجسم فهي عرض في الحقيقة، والأعراض لا تبقى؛ والبزدوي، أصول ١٢٠، ١٣: فنقول: حال وجود الفعل حال وجود القدرة لأنّ القدرة مع الفعل؛ والنسفي، =

وتعرّى الفعل عن الاستطاعة، وقع الفعل اضطراراً وهذا محال، إذ هو مأمور به أو منهي عنه.

ويستحيل أن تبقى الاستطاعة إلى وقت الفعل لامتناع بقاء الأعراض، ولأنّها لو تقدمت الفعل وامتنع بقاؤها إلى وقت الفعل كان العبد مستغنياً عن اللّه تعالى، ولا يجوز أن يستغنيَ العبد عن ربه بحال لقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾(١). ولا يجوز أن يُغنيَ اللّه العبد عن نفسه، لأنّ في اعتبار ذلك إثبات الشركة للعبد مع اللّه، ويستحيل أن يجعل اللّه لنفسه شريكاً، واللّه المستعان.

واحتج مَن قال بتقدم الاستطاعة على الفعل، بأنّا أجمعنا على امتناع تكليف ما لا يطاق، فلو لم تتقدم الاستطاعة على الفعل لم يصح التكليف. قيل له: سلامة الحال تكفي لصحة التكليف، وهي

= تبصرة ٥٦٠، ٥: وإذا ثبت أنّ الاستطاعة التي يتعلّق بها وجود الفعل عرض. وهو مستحيل البقاء... ولا بقاء لها إلى الثاني من الأوقات، كانت عدماً وقت وجود الفعل، فيوجد الفعل ولا قدرة؛ والنسفي، بحر ١٦٦، ٩: لأنّ الاستطاعة من اللّه تعالى، محدث للعباد مقارناً للفعل لا متقدماً على الفعل ولا متأخراً عنه؛ والنسفي، تمهيد ٢٦٦، ٣: وإذا ثبت ذلك وعرف أنّ الاستطاعة ليس بباقية، فلو كانت سابقة على الفعل لكانت منعدمة وقت وجود الفعل لاستحالة بقائها؛ والصابوني، كفاية ٩٠آ: وكذا الجواب عن الاستطاعة مع الفعل، فإنّه يمكن تقدير الفعل بدون هذه الاستطاعة المعينة، وكذا تقدير استطاعة بدون هذا الفعل المعيّن؛ والنسفي، عمدة ١٩، ٢: الاستطاعة مقارنة للفعل لأنّها لو تقدّمت لاستحال وجودها عنده لأنّها عرض لا تبقى.

(١) سورة محمّد ٣٨/٤٧.

سلامة الآلة التي هي محل الفعل[١].

فإن قيل: اعتبار ما قلتم يؤدي إلى المحال، لأنّه لا يؤمن العبد حتى يقدر، ولا يقدر حتى يؤمن، فلا يكون مؤمناً أبداً، قيل له: هذا هكذا، إن لو قلنا بتقدم أحدهما على الآخر. فأمّا إذا قلنا: إنّهما يكونان معاً، لم يؤدِ إلى المحال. وعلى هذا أمر أكثر المعاملات، وعليه غيبوبة الشمس ودخول اللّيل.

[في النَّوعين للاستطاعة]

واعلم أنّ الاستطاعة[٢] نوعان: استطاعة[٣] سلامة الحال، وهي

---

(١) الماتريدي، توحيد ٤١٢، ١٠: فثبت أنّ المراد من ذلك استطاعة الأحوال والأسباب لا الأفعال؛ والسمرقندي: جمل ٨/٢٥: استطاعة الحال وهي سلامة الجوارح والآلات؛ والبزدوي، أصول ١١٨، ٩: اللّه تعالى أجرى العادة أن سليم آلات الفعل يقدر على الفعل بإعطاء اللّه تعالى له قدرة الفعل عند الفعل؛ والنسفي، تبصرة ٥٨٩، ٩: وأصحابنا اشترطوا لذلك سلامة الأسباب والآلات، ولم يشترطوا حقيقة القدرة؛ والنسفي، ٢٥٨، ٤: وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة، إذ العادة جارية أنّ المكلف لو قصد اكتساب الفعل عند سلامة الأسباب وتوفر الآلات لحصلت له القدرة الحقيقية؛ والنسفي، عقائد ٢، ١٩: ويقع هذا الاسم على سلامة الأسباب والجوارح وصحة التكليف؛ والنسفي، عمدة ١٩، ٤: قلنا: صحة التكليف تعتمد على سلامة الأسباب والآلات؛ والنسفي، اعتماد ١٣٩، ٥، وهي نوعان أحدهما سلامة الأسباب والآلات، وهي تتقدم الفعل بالإجماع.

(٢) (واعلم... الاستطاعة) ج: وللاستطاعة.

(٣) ج: + في.

سلامة آلة الفعل[١] واستطاعة الفعل[٢][٣]. فاستطاعة سلامة الحال تكون[٤] سابقة على الفعل، كما قال[٥] عزَّ وجلَّ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[٦]. فهذه[٧] الاستطاعة استطاعة ٣
سلامة الحال، لأنّه يبقي استطاعة فعل الحج، إلى وقت الحج، لما يعتريه من الضعف في الطريق، وكذلك[٨] قوله[٩]: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ

---

(١) (آلة الفعل) ج: أسباب الفعل من الآلات.

(٢) ج: الأفعال.

(٣) الماتريدي، توحيد ٤١٠، ٩: الأصل عندنا في المسمّى باسم القدرة أنّها على قسمين، أحدهما سلامة الأسباب وصحة الآلات، وهي تتقدم الأفعال... ٢٥٦، ١٦: والثاني معنى لا يقدر على تبيّن حدّه بشيء يصار إليه سوى أنّه ليس إلّا للفعل؛ والسمرقندي، جمل ٢٥، ٨: ثم الاستطاعة نوعان: استطاعة الحال، وهي سلامة الجوارح والآلات، واستطاعة الفعل وهو ما يكون بالتوفيق والخذلان والقضاء والقدر؛ والنسفي، تبصرة ٥٤١، ٥: ثم الأصل أنّ المسمّى باسم القدرة والاستطاعة عندنا قسمان: أحدهما سلامة الأسباب وصحة الآلات... والقسم الثاني معنى لا يمكن تبيّن حدّه بمعنى يشار إليه سوى أنّه ليس إلّا للفعل؛ والنسفي، تمهيد ٢٥٧، ٥: ثم الاستطاعة عندنا قسمان أحدهما سلامة الأسباب والآلات وصحة الجوارح والأعضاء... ٢٥٨، ٨: والثانية الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة؛ والنسفي، ١٣٨: ٥: وهي نوعان: أحدهما سلامة الأسباب والآلات، وهي تتقدم الفعل بالإجماع... ١٣٩، ١: وثانيها حقيقة القدرة.

(٤) (فاستطاعة... تكون) ج: واستطاعة الأحوال والأسباب.

(٥) (كما قال) ج: وبذلك صح التكليف، ودليل ثبوتها وكونها سابقة على الفعل قوله.

(٦) سورة آل عمران ٣/ ٩٧.

(٧) ج: أراد بهذه.

(٨) (الحال... وكذلك) ج: الأسباب والأحوال، لأنّه معلوم أنّه لا ينفي استطاعة واحدة إلى وقت فعل الحج مع بُعد المسافة، وعلى ذلك.

(٩) ج: + أيضاً.

فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ﴾[(١)] لأنّ استطاعة الفعل لا تمتد إلى شهرين.

وأمّا استطاعة الفعل فإنّها تكون[(٢)] مع الفعل على ما ذكرنا،
٣ والله أعلم[(٣)].

---

(١) سورة النساء ٤/ ١٩٢ ج: + متتابعين.

(٢) ج: -.

(٣) (على... أعلم) ج: لا قبلها ولا بعدها، بدليل آيات في القرآن، منها أنّ الله تعالى أمرنا بسؤال المعونة منه على العبادة كما قال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (سورة الفاتحة ١/ ٥) أي قولوا ذلك، ولو كانت المعونة قبل الفعل لكان الأمر بسؤال المعونة لغواً، والله يتعالى عن اللّغو. ومنها قوله: ﴿وَكَانُوا لا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعاً﴾ (سورة الكهف ١٨/ ١٠١)، ولو كانت لهم استطاعة الفعل منذ ولدوا إلى أن خرجوا من الدنيا لم يقل ذلك. ومنها قوله: ﴿لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً﴾ (سورة الكهف ١٨/ ٦٧، ٧٢، ٧٥)، ولو كانت الاستطاعة قبل الفعل لم يقل ذلك. فكان لا يستثني في قوله: ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِراً﴾ (سورة الكهف ١٨/ ٦٩) لأنّ الاستثناء لا يكون في حق الكائن، بل لما لم يكن بعد، كما قال: ﴿وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (سورة الكهف ١٨/ ٢٣ ـ ٢٤). ومنها قوله تعالى: ﴿بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً﴾ (سورة الكهف ١٨/ ٧٨)، فدلّ ما ذكرنا وأمثاله على أنّ الاستطاعة مع الفعل، ولأنّ الاستطاعة لو كانت قبل الفعل لوقع الفعل اضطراراً بلا استطاعة، لأنّ الاستطاعة الواحدة لا تبقى إلى وقت الفعل، والله يخلقه بإيقاع الفعل عن اختيار.

وبعض المعتزلة قال: إنّ الاستطاعة الواحدة تبقى إلى وقت الفعل، وهو قول الجهال من المعتزلة لأنّا أقمنا الدلالة على امتناع بقاء الأعراض. ومن المعتزلة مَن قال: استطاعة الفعل مع الفعل، ولكن الفعل في الوقت الثاني، وهذا باطل أيضاً، لأنّ الفعل الأوّل يقع بلا استطاعة. واحتج مَن يقدّم الاستطاعة على الفعل بأنّا أجمعنا على امتناع تكليف ما لا يطاق، فلو لم تكن القدرة قبل الفعل لم يصح التكليف. قيل له: وإن سلامة أسباب الفعل وسلامة الأحوال تكفي لصحة =

[في صلاحية الاستطاعة]

وإنّ الاستطاعة الواحدة تصلح للضدين على طريق البدل[1]، وذلك أنّ الاستطاعة إذا تعلق بها فعل الطاعة فإنّها كانت تصلح لضده ٣
قبل تعلق فعل الطاعة بها[2]. هذا مذهب أبي حنيفة رضي اللّه عنه،

= التكليف. وقالوا أيضاً: لو لم تكن الاستطاعة قبل الفعل لأدّى إلى المحال، لأنّه يؤدي إلى أن لا يؤمن حتى يقدر ولا يقدر حتى يؤمن فلا يكون مؤمناً أبداً. قيل له: هذا هكذا إن لو قلنا بتقدم أحدهما على الآخر، فأمّا إذا قلنا إنّهما يكونان معاً فلا يؤدي إلى المحال. وعلى هذا أمرُ أكثر العبادات، وعليه غيبوبة الشمس ودخول الليل. ولأنّ تقدم القدرة على الفعل يوجب استغناء العبد عن ربه وقت الفعل، ولا يجوز أن يستغني العبد عن ربه بحال بقوله: ﴿يَأَيُّها النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللّهِ﴾ (سورة فاطر ٣٥/ ١٥)، جعل النّاس فقراء إليه على الإطلاق، فيقتضي افتقارهم إلى اللّه في كل حال. ولا يجوز أن يُغنِيَ اللّهُ العبد عن نفسه، لأنّه يصير شريكاً، له واللّه متعالٍ عن الشريك في الملك. فإن قيل: لو كان الأمر كما قلتم لكان كل فاسق إن يحتج على اللّه يوم القيامة، فإنّك لم تقدر لي على الفعل، جوابه أنّ العبد لا يعلم ماذا أراد اللّه في حقه قبل فعله، لكن عرف أمر اللّه ونهيه. فعليه مراعاة ما يخلقه، ولا عذر له في القضاء والقدر وقد ذكرنا فيما تقدم.

(١) الماتريدي، توحيد ٤٢٠، ٧: قال جماعة: هي تصلح للأمرين جميعاً، وهو قول أبي حنيفة وجماعته؛ والبزدوي، أصول ١٢٢، ١٩: قد ذكرنا أنّ عند أهل السنّة والجماعة قوّة كل فعل تصلح للفعل الآخر على طريق البدل لا على طريق البقاء؛ والنسفي، تبصرة ٥٤٤، ١٢: فقال أبو حنيفة: إنّها تصلح للضدين على طريق البدل؛ والنسفي، عمدة ١٩، ٦: إنّ القدرة تصلح للضدّين عند أبي حنيفة؛ والصابوني، بداية ١١٠، ١: ثم القدرة الواحدة هل تصلح للضدّين أم لا؟ وقال أبو حنيفة رحمه اللّه: إنّها تصلح، ولكن على سبيل البدل؛ والنسفي، اعتماد ١٤١، ٣: إنّ القدرة تصلح للضدين على البدل عند أبي حنيفة رضي اللّه عنه.

(٢) (وإن... بها) ج: واعلم أنّ القدرة التي يتعلق بها فعل الطاعة كان من حكمها قبل =

وإليه ذهب أبو العبّاس القلانسي من المتكلمين. لأنّها لو لم تصلح لأحد الضدين على طريق البدل[١] لم يتحقق الأمر والنهي، لأنّ العبد[٢] هو الذي يتصرف في صرف[٣] القدرة إلى بعض الأفعال دون البعض باختياره[٤]، فلا يتحقق الأمر والنهي لو لم تصلح الاستطاعة كذا[٥]. وقال أبو الحسن الأشعري: القدرة الواحدة لا تصلح للضدين بوجه من الوجوه[٦]، لأنّه إذا تعلق بها[٧] فعل الطاعة، ظهر أنّها خُلقت لفعل الطاعة[٨]، واللّه المستعان.

= تعلّق الفعل بها أن تصحّ لضده.

(١) (وإليه... البدل) ج: ولأن القدرة سبب الفعل، فتصلح لجميع أنواع الأفعال. الا ترى أنّ الحبل الذي هو المفتول لما كان سبباً للاعتماد عليه في نوع الأفعال، نحو الصعود به إلى الشيء، والاعتماد به إلى الشيء، والتشبث به في الوقوع في البيت، صلح لهذه الأنواع من المعاني غير عين؟ ولأنّه لو لم تصلح لجميع الأفعال.

(٢) (لأنّ العبد) ج: لأنّه.

(٣) تصرف

(٤) ج + فلو كانت القدرة متعينة لفعل دون فعل لم يتمكن من هذا التصرف.

(٥) ي: كذلك؛ (لو... كذا) ج: -.

(٦) (بوجه... الوجوه) ج: - وفي الأصل: كذلك.

(٧) (إذا... بها) ج: إ، ل، ي: لما.

(٨) (لفعل الطاعة) ج: لها فعل له العبد هو الذي صرف القدرة إلى الطاعة أو إلى ضدها حتى كان مثاباً أو معاقباً. فإن قيل في اعتبار هذا اعتبار الاستطاعة قبل الفعل، قيل له: ليس كذلك، لأنّا نقول إنّ القدرة التي تعلق بها فعل الطاعة كانت تصلح الضدين على طريق البدل، لا أنّ اللّه تقدم القدرة على الفعل، وباللّه القوّة.

فصـل

[في الصفات المتشابهة]

وأمّا صفات اللّه المتشابهة فإن ما[1] جاء منها في القرآن فإنّه يجب الإيمان به[2][3].

[ل١٠٧آ] ثم منهم/ من لم يشتغل بتأويل ما جاء من ذلك، ومنهم من[4] اشتغل بتأوّل ذلك ونحوه[5] على ما يوافق اللغة والدين. وهذا القول أولى بالصواب[6]، لأنّ أهل البدعة تأولوا تلك الصفات[7] على هواهم[8]، فيجب[9] ردّ قولهم. ولا يكون ردّ قولهم إلّا[10] بالحجة الصحيحة والتأويل المستقيم. ثم إذا تأوله على الوجه المستقيم، يجب

---

(١) (فإنّ ما) ج: فما.

(٢) ج: بها بلا كيفية، ويجب إطلاقها كما أطلق تعالى نحو قوله: ﴿اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ (سورة الأعراف ٧/ ٥٤)، وسورة يونس ١٠/ ٣، ولا يقال استوى على السماء والأرض.

(٣) البزدوي، أصول ٢٥، ١٦: فنقول: نصفه بذلك كما وصف اللّه تعالى به نفسه، وهو الصحيح من مذهب السنّة.

(٤) (لم... من) إ، ل، ي: -.

(٥) ج: -.

(٦) (وهذا... الصواب) إ، ل، ي: -.

(٧) (تلك الصفات) ج: ذلك.

(٨) ج: رأيهم.

(٩) ج: فلا بد من.

(١٠) (ولا... إلّا) ج: -.

أن لا يقطع القول عليه، بل يقول[١]: يجوز أن يكون له تأويل آخر عند اللّه[٢] أحسن من هذا[٣].

ومنهم مَن لم يشتغل بتأويل ذلك وأمرّه على ظاهره. ومن[٤] تلك الصفات الاستواء على العرش، وقد ذكرنا تأويله فيما تقدم.

[في اسم العين]

ومنها اسم العين، وهذا الاسم يذكر في كلام العرب، ويراد بها[٥] الجارحة التي في الوجه[٦]. ويذكر العين[٧] ويراد بها[٨] البصر، فيكنى بالعين عن البصر[٩]، لما أن[١٠] الحيوان يبصر بها[١١]، ويُذكر

---

(١) (والتأويل... يقول) ج: ويتأوّل على ما يوافق الحق، ولكنهم لم يعطفوا القول على أنّه عند اللّه كذلك لأنّه.

(٢) (له... اللّه) ج: عند اللّه تأويله.

(٣) ج: ذلك.

(٤) (ومنهم... ومن) ج: ثم من.

(٥) (وهذا... بها) ج: وإنّه يتوجه إلى وجوه منها.

(٦) ج: + تبصر بها.

(٧) إ، ل، ي: -.

(٨) ج: به.

(٩) البزدوي، أصول ٢٨، ٦: وأمّا العين فبعض أهل السنّة والجماعة أثبتوا العين، وبه قال الأشعري، وبعضهم لم يثبتوا، وكتاب اللّه تعالى يدلّ على الثبوت، ولكن عينه ليست بجارحة بل هي صفة خاصة.

(١٠) (فيكنى... أن) ج: لأن.

(١١) ج: به.

ويراد بها الحفظ. فيتأول قول اللّه[١] تعالى: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾[٢]، على الإبصار والحفظ، أي بإبصارنا ذلك وحفظنا لك. وذكر الأعين جميعاً للمبالغة كالذي يبصر[٣] بأعين.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[٤] أي على ما أبصرك. وقال قتادة: لتغذّى على محبّتي وإرادتي من رفاهية العيش. وقد روي[٥] أنّ علي بن أبي طالب لطم رجلاً في الطواف كان ينظر إلى حُرم المسلمين، فاستعدى إلى عمر بن الخطّاب فقال عمر: ضربك[٦] عين من عيون اللّه. قال: ابن عرفة قال[٧]: وَليّ من أولياء اللّه وخاصّ من خواصّ اللّه. وعن ابن عرفة في رواية: أخذه اللّه جعل العين عبارة عن الأخذ وعن الخاص. فلمّا كان كذلك لم يجز صرفها إلى العين التي هي الحدقة لا محالة، إذا كانت مضافة إلى اللّه تعالى[٨]، بل يجب تأويلها[٩] على ما يوافق اللغة والدين.

---

(١) (ويذكر . . . اللّه) ج: فإذا أُضيف اسم العين إلى اللّه يراد به البصر وعلى ذلك قوله.

(٢) سورة هود ١١/ ٣٧؛ وسورة المؤمنون ٢٣/ ٢٧.

(٣) (على. . . يبصر) ج: أي بحيث نبصرك ونحفظك؛ والأعين للمبالغة في الحفظ والإبصار، كأنّه يبصر ويحفظ.

(٤) سورة طه ٢٠/ ٣٩.

(٥) ج: + في الخبر.

(٦) ج: + بحق إصابته.

(٧) إ، ل: -.

(٨) (إذا . . . تعالى) ج: -.

(٩) ج: تأويله.

[في اسم اليد]

وأمّا اسم اليد فإنّه ينتظم وجوهاً[١]، منها الجارحة المعدّة للبطش، ومنها النعمة[٢]، ومنها القوة[٣]، ومنها السلطان[٤]. وقال رسول اللّه[٥] صلّى اللّه عليه وسلّم: «المسلمون يد على من سواهم» أي لهم السلطان[٦]. فإذا أُضيفت[٧] اليد إلى اللّه، فلا يجوز أن[٨] يتأوّل على الجارحة، إذ[٩] كانت اليد منتظمة لهذه الوجوه. ويجب أن يتأوّل على ما يليق به ذلك، إمّا النعمة وإمّا القوة وإمّا السلطان[١٠][١١].

---

(١) (ينتظم وجوهاً) ج: يتوجه إلى وجوه.

(٢) ج: + يقال لفلان على يداي أي نعمة، وفي الحديث أنّ عمر بن الخطّاب قال لعلي بن أبي طالب بذلك: وأيادي لم أجازك بها، في حديث فيه طول، ذكره محمّد بن الحسن في كتاب الزكاة، أي نعمة ونعم لم أجازك بها.

(٣) ج: + كما قال: ﴿أُولِي الأَيْدِيْ والأَبْصَارِ﴾ (سورة صٓ ٣٨/ ٤٥)، قيل: أولي القوة على العباد، وقيل: أولي الأعمال الصالحة، وقيل: أولي النعم في الدين.

(٤) البزدوي، أصول ٢٨، ٣: وأمّا اليد فنقول به كما قال اللّه تعالى، ولكن نقول صفة خاصة وليست بجارحة كسائر الصفات؛ والنسفي، بحر ١١١، ٤: واليد من صفاته الأزلية بلا كيف ولا تشبيه.

(٥) (وقال... اللّه) ج: والعلو كما قال.

(٦) ج: + والعلو على من سواهم.

(٧) ج: أُضيف اسم.

(٨) (فلا... أن) ج: فإنّه لا. (٩) ي: إذا.

(١٠) (إذ... السلطان) ج: لأنّها آلة، والآلة حاجة، واللّه متعال عن الحاجة، ويتأوّل على القوة والنعمة والسلطان.

(١١) والنسفي، بحر ١١٣، ١: فنقول: لا يجوز أن يقال بأنّ المراد من اليد القوة والقدرة.

والذي قال عزَّ وجلَّ في حق آدم[١]: ﴿خَلَقْتُهُ[٢] بِيَدَيَّ﴾[٣]، فإنّه[٤] يتأوّل على القوة والإنعام[٥]. ومنهم مَن قال: خلقته[٦] بنعمتي،
فقيل عليه لا يجوز تأويله بنعمتي[٧]، ولأنّ نعمة[٨] اللّه مخلوقة[٩]، ٣
فيصير كأنّه قال: خلقته بمخلوقي. فأجابوا عن هذا فقالوا: إنَّ النعمة يعبر بها عن الإنعام، ولا معنى لرد هذا التأويل[١٠]. والتثنية في اليد
للمبالغة كما في قولهم: لبيك وسعديك[١١]. ومعنى لبيك، إجابة بعد ٦
إجابة، ومعنى سعديك مساعدة لأمرك بعد مساعدة وكذلك[١٢] قوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾[١٣].

(١) (في... آدم) ج: -.
(٢) إ، ل: خلقته، وفي الآية الكريمة: خَلَقْتُ.
(٣) سورة صٓ ٣٨/ ٧٥.
(٤) ج: -.
(٥) ج: + بالاصطفاء من الخلق العجيب والرسالة.
(٦) ج: معناه.
(٧) (فقيل... بنعمتي) ج: ومنهم من لم يستحبّ هذا التأويل.
(٨) ج: نعم.
(٩) ج: مخلوق.
(١٠) (فأجابوا... التأويل) ج: والذي تأوّله على النعم أن يقول: يجوزأن تذكر نعمة، ويراد به إنعام اللّه تعالى.
(١١) ج: + وحنانيك.
(١٢) ج: ومعنى حنانيك أي رحمة بعد رحمة، وعلى ذلك تأويل.
(١٣) ج: -.

والذي قال[١]: ﴿مِمَّا[٢] عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً﴾[٣]، أراد بذلك[٤] إظهار إنعامه على خلقه بما[٥] خلق من الأنعام لهم. فإضافة خلق الأنعام إلى الأيدي لبيان الامتنان على بني آدم، وإضافة[٦] خلق آدم إلى يديه لبيان الامتنان على آدم عليه السّلام بتخصيصه بالخلق العجيب تعظيماً/ له بالاصطفاء النبوي. وذكر الأيدي في خلق الأنعام للمبالغة، [ل١٠٧ب] وإضافة[٧] خلق الأنعام إلى يديه لبيان الامتنان على بني آدم لأنّه[٨] خلقها لهم.

وقوله[٩]: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[١٠]، فقيل[١١]: معناه نعمتاه نعمة الدنيا ونعمة الدين[١٢]. وفي الحديث عن رسول اللّه صلّى اللّه

---

(١) (والذي قال) ج: -.   (٢) إ، ل، ي: -.

(٣) سورة يٓس ٣٦/ ٧١.

(٤) ج: -.

(٥) (على... بما) ج: فيما.

(٦) (فإضافة... وإضافة) ج: لأنّه لولا خلقه الأنعام لهم لما ملكوها، ودلّ الجمع في الأيدي للمبالغة. فإن قيل: ما فائدة في إضافة خلق آدم إلى يديه في التخصيص، وقد أضاف خلق الأنعام إلى يده؟ قيل له: إنّ إضافة.

(٧) (الامتنان... وإضافة) ج: تخصيصه بالاصطفاء من الخلق العجيب والرسالة تعظيماً لحاله، إضافة.

(٨) ي: لأنّ.

(٩) ج: والذي قال تعالى.

(١٠) سورة المائدة ٥/ ٦٤.

(١١) ي: قيل

(١٢) (فقيل... الدين) ج: أراد نعمته، والتنبيه في اليد للمبالغة، وقيل: تأويله نعمتان أي نعمة الدين ونعمة الدنيا.

عليه وسلّم قال[١]: «إنّ اللّه تعالى مسح ظهر آدم بإحدى يديه ومسح ظهره باليد الأخرى»، فإنّ تأويل[٢] اليد ما ذكرناه[٣]، وتأويل المسح المبالغة في الإلطاف[٤].

وروي أنّ أبا حنيفة رضي اللّه عنه سئل عن الفقه فقال: «معرفة النفس ما لها وما عليها، إنّما هي مسحة اللّه في القلوب». أراد بالمسحة إذهاب الظنون والشكوك عن القلوب بما يلقي فيها من النور إلطافاً منه. ويجوز أن يعبّر بالمسح عن الإلطاف باتصال الرأفة، كما يقال: مسح رأس اليتيم. فإن مسح رأس اليتيم للإلطاف به رأفة له[٥]. وفي بعض الروايات ذكر رسول اللّه[٦] صلّى اللّه عليه وسلّم: «مسح اللّه ظهر آدم بيديه»، وقال: «كلتا يَديْ ربي يمين»، بيّن أنّ يد اللّه ليست بجارحة[٧]. فيكون يميناً ويساراً بل كلتا يديه يمين أي نعمة[٨] وقوّة وبركة. فإنّ اليمين عبارة عن النعمة والقوة والبركة[٩]. وقال صلّى اللّه عليه وسلّم في حديث آخر: «يد اللّه سحّاً ملآن»،

---

(١) (عن... قال) ج: -.

(٢) (فإن تأويل) ج: فتأويل.

(٣) ج: ذكرنا.

(٤) ج: الإطلاق كما يقال مسح رأس اليتيم، فإنّما مسح رأس اليتيم للمبالغة في الإطلاق.

(٥) (ويجوز... له) ج: -.

(٦) (رسول اللّه) ج: -.

(٧) ج: بيد جارحة.

(٨) ج: بركة.

(٩) (النعمة... والبركة) ج: القوة والبركة والنعمة.

وفي رواية[١]: «يمين اللّه سحّاً ملآن لا يقبضها شيء». وأراد[٢] به دوام جُوده على خلقه، وسَحّاً من السّح، وهو الصبّ، واللّه أعلم.

[في الجنب]

ومنها[٣] الجنب، كما قال عزَّ وجلَّ خبراً عن قيل ذلك الكافر المتحسّر: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾[٤]، فإنّ المراد منه الأمر أي في طاعة اللّه[٥]. يقال: فعلتُ كذا في جنب صاحبي، أي في أمر صاحبي[٦]، وقيل[٧] في جنب اللّه، أي في[٨] ذات اللّه، وقيل لأجل اللّه. ولا يوصف اللّه بالجنب، فلا يقال ذو الجنب[٩] لأنّه لم يرد به التوقيف.

(١) ج: + أخرى.

(٢) ج: أراد.

(٣) ج: وأمّا اسم.

(٤) سورة الزمر ٥٦/٣٩، (كما... اللّه) ج: فإنّ اللّه تعالى خبر عن كافر أنّه يتحسر على ما فرط في أمر اللّه والطاعة له. ألا ترى أنّه قال في جوابه: ﴿بَلَى قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي...﴾ الآية، سورة الزمر ٥٩/٣.

(٥) (فإنّ... اللّه) ج: فكان الجنب عبارة عن الأمر.

(٦) (أي... صاحبي) ج: -.

(٧) ج: ثم قيل.

(٨) (أي في) ج: أنّه.

(٩) البزدوي، أصول ٣١، ١٠: قولهم: إنّ اللّه تعالى خلق العالم في جهة من جهاته، فليس كذلك لأنّ الجهة جانب من المكان، واللّه تعالى ليس في المكان.

[في الساق]

وما[١] جاء في القرآن من ذكر الساق، كما قال[٢] عزَّ وجلَّ: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾[٣] فليس هذا في وصف[٤] اللّه، بل أنّه[٥] عزَّ وجلَّ أخبر عن كشف الساق. والساق عبارة عن كشف الأمر[٦]، فأخبر أنّه يكشف عن[٧] شدّة الأمر وقت الخروج[٨] عن الدنيا، وكنّى عن ذلك بالتفاف الساق بالساق، كما قال: ﴿وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ﴾[٩]، ثم أخبر عن الكشف[١٠] عن ساق، فكان المراد منه[١١] الكشف عن الشدّة.

[في الإتيان]

وأمّا الإتيان في قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾[١٢]. فإنّ تأويله: هل ينظرون إلّا أن تأتيهم جلائل

---

(١) ج: وأمّا ما.

(٢) ج: يقال.

(٣) سورة القلم ٦٨/ ٤٢.

(٤) (في وصف) ج: يوصف.

(٥) ج: اللّه.

(٦) النسفي، بحر ١١٦، ٥: قلنا أراد بالساق أمراً عظيماً صعباً.

(٧) (كشف الساق... عن) ج: -.

(٨) ج: -.

(٩) سورة القيامة ٧٥/ ٢٩؛ (بالساق... بالساق) ج: -.

(١٠) (عن الكشف) ج: بالكشف.

(١١) ج: به.

(١٢) سورة البقرة ٢/ ٢١٠.

آيات اللّه عزَّ وجلَّ[١]، فذكر[٢] إتيان جلائل آيات اللّه في ظلل من الغمام، لأنّه يكون أهول. ويجوز أن يكون تأويل إتيان اللّه إتيان أمر
٣ اللّه[٣] كما قال: ﴿أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾[٤].

[في المجيء]

وأمّا المجيء في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[٥]، فإنّه يجوز
٦ أن يكون تأويل المجيء المضاف إلى اللّه[٦] مجيء جلائل[٧]
آيات اللّه[٨][٩]، فجعل مجيء جلائل آياته مجيء نفسه تفخيماً لشأنها، أو يكون المراد مجيء أمر اللّه عزَّ وجلَّ ومجيء قضائه[١٠]، واللّه
٩ أعلم.

---

(١) البزدوي، أصول ٢٦، ٩: فنقول: الإتيان حقيقة للظهور لا للانتقال؛ والنسفي، بحر ١٢٣، ٢: يعني بعدما أثبتنا من الدلائل أنّه لا شُبهة له، ولا شريك له، ولا مجيء له، ينظرون إتيانه في ظُللٍ من الغمام، ويعتقدون هذا ليؤمنوا به، وهذا في صفات اللّه تعالى مُحال.

(٢) ج: فجعل.

(٣) البزدوي، أصول ٢٦، ١٤: إنّما نحي هذا إذا قلنا: جاء ربّك جاء آثار قدرته.

(٤) سورة النحل ١٦/ ٣٣.

(٥) سورة الفجر ٨٩/ ٢٢.

(٦) (المضاف... اللّه) ج: -.

(٧) ي: جلال.

(٨) (آيات الّه) ج: آياته.

(٩) الماتريدي: توحيد ١١٨، ٤: مع ما كان مجيء الأجسام يفهم منه الانتقال، ثم مجيء الحق يفهم منه الظهور.

(١٠) النسفي، بحر ١١٩، ٨: أي أمر ربك.

[في الماهية]

ولا[١] يوصف اللّه بالماهية، لأنّه قد يعبّر بها عن الجنس، وقد يعبّر بها عن صفة الشيء، فإنّه إذا قيل: من عندك؟ فقال زيد، فقال السائل: ما زيد؟ يصلح هذا سؤالاً عن صفة زيد، ويصلح سؤالاً عن جنسه. فيكون في حق المسؤول أن يقول: إن أردتَ السؤال عن وصفه وصفته كذا وكذا، وإن أردت السؤال عن جنسه فهو من جنس كذا. فإذا قيل: ما معبودك؟ فينبغي أن يقول: إن أردتَ السؤال عن صفته فهو ذو الصفات العُلَى، وإن أردت السؤال عن الجنس فهو متعالٍ عن الجنس. فلمّا كان كذلك لم يوصف اللّه بالماهية على الإطلاق، لما في هذا الوصف وصف الجنس.

وقال أبو الحسن الأشعري: من وصف اللّه بالماهية وأراد بها الصفة لم ينكر عليه، ولكن لم يسخّر إطلاق الوصف بالماهية، ولكن يكون الجواب على التفصيل الذي ذكرنا.

وقال ضرار بن عمرو: للّه ماهية، وتدرك تلك الماهية في الآخرة بحاسة سادسة، وهذا باطل لما بيّنا.

وما جرى بين موسى عليه السّلام وبين فرعون من السؤال والجواب في ماهية ربّ العالمين، حين قال لموسى وهارون: أنا رسول رب العالمين، فأجاب موسى برب السماوات والأرض، إلى آخر ما ذكر اللّه تعالى. فإنّ فرعون لم يعرف حقيقة ما أجاب موسى،

---

(١) هذا المقطع مأخوذ من ج.

فظنّ فرعون أنّ موسى حاد عن الجواب حيث يسأله عن الماهية وهو يجيب عن الملك.

وكذلك ظن بعض النّاس أنّ موسى حاد عن الجواب وليس كذلك، وهذا جهل ممن قال ذلك، لأنّ وصف الشيء بالماهية وصف بأنّه ذو جنس أو أنّه ذو صفة مدركة، كما يقول القائل: عندي عمرو فيقال له: ما عمرو؟ وكان هذا سؤالاً عن جنسه أو عن صفته أنّه عالم أو جاهل، أو على صفة من الأوصاف، وسؤالاً أيضاً عن جنسه. فيكون سبيل المسؤول عنه أن يقول: هو من جنس كذا إن سألتَ عن الجنس، وصفته كذا إن سألتني عن الصفة. فموسى عليه السّلام لم يشتغل بذلك مع فرعون، بل أجاب بما ينتظم نفي الجنس ونفي الصفة المدركة.

وأكثر من ذلك لأنّ من هو رب السماوات والأرض وما بينهما لا يكون ذا جنس ولا ذا صفة مدركة، لأنّ الرب هو المالك، والله مالك السماوات والأرض بأتمّ ملك، وتمام ملكه بأنّه ملكه إيجاداً أو إبقاءً وإفناءً وتصريفاً من حال إلى حال، وإماتة وبعثاً ونشوراً. فلا يكون هو ذا جنس ولا صفة مدركة. ولكن فرعون عَميَ عن تفهّم هذه اللطيفة في الجواب، فعجّب من حوله فقال: ﴿ألا تَسْتَمِعُونَ﴾[١]؟ يعني به الحيد عن الجواب. فقال موسى: ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبائِكُمُ الأوَّلِينَ﴾[٢]. وإنما قال موسى ذلك لأنّ فرعون كان ادّعى لنفسه

(١) سورة الشعراء ٢٦/ ٢٥.

(٢) سورة الشعراء ٢٦/ ٢٦.

الربوبية، وكان قومه يعتقدونه كذلك، ويزعمون أيضاً أنّ ملوك مصر كانوا أرباباً لآبائهم الأولين.

فأخبر موسى أنّ الأمر ليس كما زعموا، بل أنّ رب العالمين ورب آبائهم الأولين هو ربهم. فقال فرعون: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾[1]. فنسبه إلى الجنون، إمّا ظنّاً بأنّه حاد عن الجواب، وإمّا لأنّه نفى الربوبية عن فرعون وأمثاله. فقال موسى: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾[2] أي ملك مصر، وإن كان لفرعون ومن قِبلَه من الملوك لم يجاوز عن بشر مصر، فكيف تكون الربوبية له ولأمثاله إن عقلتم حقيقة الأمر؟ وكذلك لا تعقلون ذلك، أي الجنون بكم لا بي، وفي جميع ما ذكر موسى إفراح لهم وحجة عليهم. وبيان رب العالمين لا يعرف بالماهية ولا بالجنس، إذ لا ماهية له ولا يُحَسّ، وإنّما يعرف بالدلائل، وباللّه التوفيق.

وقال ضرار بن عمرو والكرّامية: إنّ للّه ماهية تدرك في الآخرة بحاسة سادسة، ورجع بها إلى صفة، فلا ينكر عليه، لأنّ الماهية يعبّر بها عن الصفة، ولكن غيره لا يجوز وصف اللّه بالماهية، لأنّ القائل بها وإن كان يريد الصفة التي تليق بالباري، فإنّه عند الإطلاق يوهم التشبيه، ولا يجوز إطلاق ذلك على اللّه تعالى.

(١) سورة الشعراء ٢٦/٢٧.

(٢) سورة الشعراء ٢٦/٢٨.

فصـل[١]

[في إثبات الأسماء والصفات]

واعلم بأنّه[٢] ليس في إثبات الأسماء[٣] وصفاته/ تشابه بينه وبين [ل١٠٨أ] خلقه[٤] لما بيّنا[٥]. ومن الفلاسفة من نفى[٦] اسم اللّه وصفته[٧] لئلا يقع التشابه بينه وبين خلقه، وهو باطل، لأنّه[٨] يلزمه على ذلك[٩] الجهل باللّه أو الحيرة في المعرفة[١٠]. ألا ترى أنّه إذا قيل له: من تعبد ومن إلٰهُك، ومَن أمرك ومَن نهاك، ومَن خلقك[١١]؟ وبأي دين تدين، ومن به بدء العالم العلوي والسفلي؟ فلابد وأن يذكر اسماً أو يلزمه الجهل والحيرة في المعرفة.

وأمّا أهل الحق فإنّهم آمنوا بأسماء اللّه تعالى وصفاته، على ما

---

(١) ج: -.
(٢) ج: أنّه.
(٣) ج: + للّه وتحقيق.
(٤) النسفي، تبصرة ١٤٢، ٢: ولما ثبت بما مرّ من الكلام أنّه تعالى ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم، ثبت أنّه لا مشابهة بين اللّه تعالى وبين شيء من المخلوقات؛ والنسفي، تمهيد ١٥٥، ١: فإطلاق الاسم لا يكون مثبتاً للمماثلة.
(٥) (لما بيّنا) ج: -.
(٦) (الفلاسفة... نفى) ج: نفى من الفلاسفة.
(٧) (اسم... وصفته) ج: أسماء اللّه وصفاته.
(٨) (وهو... لأنّه) ج: فإنّه.
(٩) (على ذلك) ج: -.
(١٠) (في المعرفة) ج.
(١١) (ومن نهاك... خلقك) ج: ونهاك وخلقك.

نطق به الكتاب والسنّة بلا تشبيه ولا تعطيل[١]، وما[٢] روي في الأخبار[٣] من الألفاظ المتشابهة في الصفات، فإنّ[٤] طريقه الآحاد[٥]، ولا يقبل خبر الواحد[٦] إلّا بشرائط منها: أن[٧] لا يكون في موضع الشهرة والبلوى، ومنها أن لا يكون في سنده سقم ولا في متنه سقم[٨]، ومنها أن[٩] لا يخالف الأُصول الممهّدة من[١٠] كتاب اللّه وسنة رسوله[١١] المتواترة وإجماع الأمة، فإذا خالف شيئاً من ذلك لم يقبل . وليس في رده ردّ قول الرسول، بل[١٢] الرد يقع على قول غير الرسول[١٣].

وقد[١٤] روي عن[١٥] رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال:

---

(١) الصابوني، كفاية ٩٥آ: ومذهب أهل السنّة بين التعطيل والتشبيه.

(٢) ج: وأمّا ما.

(٣) (في الأخبار) ج: -.

(٤) ي: فإنّه.

(٥) ج: أخبار الأحد.

(٦) (ولا . . . الواحد) ج: وخبر الواحد لا يقبل.

(٧) (منها أن) ج: وأن.

(٨) (ولا . . . سقم) ج: -.

(٩) (منها أن) ج: وأن.

(١٠) (الممهدة من) ج: مبنى.

(١١) (وسنة رسوله) ج: والسنة.

(١٢) ج: لأنّ.

(١٣) ج: + لا على قول الرسول.

(١٤) ج: ويدل عليه ما.

(١٥) إ، ل، ي: -.

«إذا سمعتم عني حديثاً تلين به قلوبكم وأبشاركم[١] وأشعاركم، وترون أنه قريب منكم فأنا أقرب منه. وإذا سمعتم عني حديثاً تقشعر منه جلودكم وأشعاركم وأبشاركم، وترون أنّه منكم بعيد[٢] فأنا أبعد منه». فقد[٣] أشار صلّى اللّه عليه وسلّم إلى ما بيّنا أن ما يخالف الأُصول الممهدة[٤] فإنّ القلوب لا تطمئن إليه، وما يوافقها[٥] فإنّ القلوب تطمئن إليه.

فيجب قبول ما يوافق هذه[٦] الأُصول، ويجب رد ما خالف هذه[٧] الأُصول، إلّا إذا أمكن تأويله فيتأوّل على ما يوافق الأُصول في[٨] اللغة والدين، نحو ما روي عن أبي زرّين العقيلي[٩] أنّه سأل رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: أين كان ربنا قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ فقال صلّى اللّه عليه وسلّم: «كان في عماء فوقه هواء[١٠] وتحته هواء». ذكره أبو عُبَيد في غريب الغريب[١١]. وذكر عن الأصمعي

(١) في هامش الأصل: جمع بشرة.
(٢) (منكم بعيد) ج: بعيد منكم.
(٣) ج: -.
(٤) ج: -.
(٥) ج: توافق الأصول.
(٦) ج: -.
(٧) ج: -.
(٨) (الأصول في) إ، ل، ي: -.
(٩) ج: -.
(١٠) ج: سحاب.
(١١) ج: الحديث.

وغيره[١] العماء ـ ممدود[٢] ـ السحاب. وقال: إنّما تأولنا على كلام العرب المعقول عندهم. قال[٣]: ولا يُدرَى كيف العماء وما مبلغه. قال: والعمى ـ بالقصر ـ في البصر وليس من هذا.

فأبو عبيد لم يشتغل بتأويل ما[٤] في هذا الحديث، وغير أبي عبيد[٥] اشتغل بتأويله[٦] فقال: إنّ تأويل[٧] حرف في فوق كأنّه قال: هو فوق ذلك[٨]، واللّه يوصف بفوق كما قال: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[٩]. ومعنى فوق في صفة[١٠] اللّه الغالب العالي على الخلق بالحكم والقضاء والقدر والاقتدار عليهم فيما يتعاقب عليهم من[١١] أحوال إبقاءٍ وإفناءٍ، وتصريفاً[١٢] من حال إلى حال. ويجوز أن[١٣] يعبّر بحرف «في» عن فوق كما قال تعالى: ﴿فَسِيحُوا فِي

(١) ج: + أن.
(٢) ج: ممدوداً.
(٣) ي: -.
(٤) ج: المشبه.
(٥) (وغير... عبيد) ج: وغيره.
(٦) ج: بذلك على ما توافق الأصول.
(٧) ج: أمّا ما ذكر في.
(٨) (فوق... ذلك) ج: فإنّه على معنى فوق، أي كان فوق عماء.
(٩) سورة الأنعام ٦/١٨، ٦١.
(١٠) ج: وصف.
(١١) ج: -.
(١٢) ج: + منهم.
(١٣) (ويجوز أن) ج: وقد.

الأَرْضِ﴾[١]، وقوله: ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا﴾[٢] أي فوق الأرض، فكأنّه أشار إلى أنّه[٣] خلق السماوات والأرض وكان هو فوق ذلك على ما[٤] بيّنا.

وأمّا سؤال السائل فهو[٥] سؤال مستعلم[٦]، لا سؤال/ متوهّم [ل١٠٨ب] لله مكاناً. وجواب الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم انتظم نفي المكان، لأنّ اللّه[٧] لما[٨] كان فوق كل شيء استعلاء واقتداراً عليه[٩]، كان متعالياً عن المكان.

وروي[١٠] في حديث آخر[١١]: «أنّ رجلاً أراد أن يعتق جارية[١٢] عن الكفارة، فجاء بها إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، فقال لها رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: أين اللّه؟ فأشارت إلى السماء، فقال صلّى اللّه عليه وسلّم: «اعتقها فإنّها مؤمنة». وتأويل

---

(١) سورة التوبة ٩/ ٢.

(٢) سورة الملك ٦٧/ ١٥.

(٣) ج: -.

(٤) ج: المعنى الذي.

(٥) ج: فإنّه.

(٦) ج: متعلم.

(٧) (لأنّ اللّه) ج: لأنّه.

(٨) ج: إذ.

(٩) (كان... عليه) ج: -.

(١٠) ج: وقد روي.

(١١) (في... آخر) ج: نحو من ذلك في خبر آخر وذلك.

(١٢) ج: جاريته.

هذا الحديث أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم استعلم من حالها أنّها من عبدة الأوثان أو لا، وهل[١] للّه قَدْر في قلبها، فلمّا أشارت إلى السماء علم[٢] أنها ليست من عبدة الأوثان، وعلم أنّ[٣] للّه قدراً في قلبها، لأنّ المتعارف بين الخلق أنّهم إذا أرادوا بيان رفعة المنزل[٤] أضافوا إلى السماء فقالوا: أمر فلان في السماء[٥]. وقد ترد الألفاظ[٦] على الاستعارة[٧]، فيجب صرف كل لفظ إلى ما يليق به في اللغة، إنْ كان من باب اللغة، وإن كان من باب الدين، فيجب صرفه إلى ما يليق به في اللغة[٨] والدين.

ولقد صنف كثير من المشايخ المتكلمين[٩] كتباً في هذا الباب كمحمّد بن شجاع الثلجي والقتبي وعلي بن المهدي الطبري ومحمد بن الحسن بن فُورَك[١٠]، وردوا ما يجب رده، وتأولوا ما يجب تأويله. فيجب النظر[١١] في هذه الكتب والأخذ بما ذكروا[١٢] لا فيما

(١) ج: وأنّه هل.
(٢) ج: عرف رسول اللّه.
(٣) (وعلم أن) ج: وأن.
(٤) ج: أمر إنسان.
(٥) ج: + يريدون بذلك رفعة منزلته، والألفاظ قد ترد على الحقيقة وقد ترد على.
(٦) ج: -.
(٧) ج: استعارة اللغة.
(٨) (إنّ... اللّغة) إ، ل، ي: -.
(٩) ج: -.
(١٠) (بن فورك) ج: وفورك الإصبهاني.
(١١) (فيجب النظر) ج: فلا بأس بالنظر.
(١٢) (والأخذ... ذكروا) ج: -.

يرجع[١] إلى مذهب المعتزلة[٢] في كتاب الثلجي، وما يرجع[٣] إلى مذهب الأشعرية في كتاب محمّد بن الحسن بن[٤] فورك والطبري، وكتاب محمّد بن الحسن بن فورك[٥] أبلغ في البيان. فانظر فيه واعتمد عليه إلّا فيما يرجع إلى مذهب الأشعرية، ونحن لم نشتغل بذكر[٦] هذه الأخبار[٧] لئلا يطول الكتاب فيخرج عن القصد، واللّه المستعان.

---

(١) ج: -.

(٢) ج: القدرية.

(٣) (وما يرجع) ج: ويرجع.

(٤) (محمد... بن) ج: علي بن المهدي وابن.

(٥) ج: + في هذا الباب.

(٦) ج: بذلك.

(٧) ج: إلّا حسبان.

باب حقيقة الإيمان

فصل

[في حقيقة الإيمان]

ولما[(١)] ثبت ما قدمنا ذكره من بيان المذهب[(٢)] الحق، ووجوب الإيمان به، رجع بنا الكلام إلى معرفة حقيقة الإيمان في أصل الوضع ومعرفة ما يصير به الإنسان[(٣)] مؤمناً. فنقول: إنّ الإيمان في أصل الوضع[(٤)] عبارة عن التصديق[(٥)]. قال اللّه تعالى خبراً عن قيل[(٦)] ولد يعقوب عليه السّلام: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾[(٧)] أي: بمصدِّقٍ لنا،

---

(١) ج: وإذا.

(٢) ج: مذهب.

(٣) (به الإنسان) ج: الإنسان به.

(٤) ج: فإنّه.

(٥) السمرقندي، جمل ٢٧، ١: ثبت أنّ الإيمان هوالتصديق باللّه وبما جاء من عنده؛ والبزدوي، أصول ١٤٥، ١٩: قال أهل السنّة والجماعة: الإيمان هو التصديق في اللغة بلا ريب؛ والنسفي، تبصرة ٨٠٨، ٣: والإيمان هو التصديق؛ والنسفي، بحر ١٧٣، ١: فثبت أنّ التصديق شرط صحة الإيمان؛ والنسفي، تمهيد ٣٧٧، ٤: الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق، والنسفي، عقائد ٣، ٨٤: والإيمان هو التصديق بما جاء من عند اللّه والإقرار به؛ والصابوني، بداية ١٥٢، ٣: قال كثير من أصحابنا: الإيمان هو الإقرار والتصديق؛ والنسفي، عمدة ٢٣، ٢: والإيمان عبارة عن التصديق؛ والنسفي، اعتماد ٢١٢، ٤: الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق.

(٦) ج: -.

(٧) سورة يوسف ١٢/١٧.

بدليل قوله: ﴿وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾[١]. يقال: آمن به[٢]، وآمن له[٣] إذا صدَّقه، وآمنه إذا أعطاه الأمان. وكل ذلك يرجع إلى[٤] طمأنينة القلب، كما قال تعالى: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيْمَانِ﴾[٥].

وأمّا الإيمان الذي يصير به الإنسان[٦] مؤمناً، فهو التصديق بالقلب والإقرار باللسان[٧]. هكذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه، وفي بعض الألفاظ قال أبو حنيفة رضي الله عنه: معرفة بالقلب[٨] وإقرار باللسان. ذكره الشيخ الإمام عبد الله صاحب كتاب «الكشف في

---

(١) سورة يوسف ١٢/١٧.

(٢) ج: له.

(٣) ج: به.

(٤) ج: + معنى.

(٥) سورة النحل ١٦/١٠٦؛ (كما... بالإيمان) إ، ل، ي: -.

(٦) (به الإنسان) ج: الإنسان به.

(٧) الماتريدي؛ توحيد ٦٠١، ٤: ونحن نقول وبالله التوفيق: أحقّ ما يكون به الإيمان القلوب؛ والبزدوي، أصول ١٤٦، ٥: فكان الإيمان إقراراً باللسان واعتقاداً بالقلب وهو تصديق كلّه؛ والنسفي، تبصرة ٨٠٨، ٣: ثم بالقلب يكون التصديق لما مرّ أنّ الإيمان يكون بالقلب؛ والنسفي، بحر ١٦٩، ٣: الإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالقلب عند أكثر أهل السنّة والجماعة؛ والنسفي، تمهيد ٣٧٧، ٨: ثم إنّ هذا اللغوي وهو التصديق بالقلب، هو حقيقة الإيمان الواجب على العبد حقاً لله تعالى؛ والصابوني، بداية ١٥٢، ٦: وقال المحققون من إصحابنا: إنّ الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار شرط إجراء الأحكام؛ والنسفي، عمدة ٢٣، ٥: والإقرار شرط إجراء الأحكام؛ والنسفي، اعتماد ٢١٢، ٥: وهو التصديق بالقلب.

(٨) ج: القلب.

مناقب أبي حنيفة» رضي اللّه عنه، في هذا الكتاب[١] بإسناده عن أبي حنيفة رضي اللّه عنه هذين اللفظين. وأراد بالمعرفة التي ذكر التصديق، لأنّ أبا حنيفة[٢] رضي اللّه عنه ذكر[٣] في كتاب «العالم والمتعلم» أنّ الإيمان[٤] التصديق بالقلب والإقرار باللسان. وأراد [ل١٠٩آ] بالمعرفة والتصديق[٥] أن يعرف اللّه تعالى[٦] كما هو أهله، /ويعرف رسوله، وجميع ما يجب معرفته في تصحيح الإيمان[٧]، فيعتقد ذلك بقلبه تصديقاً، ويجري[٨] على لسانه تحقيقاً.

وقد[٩] ذكر محمد بن الحسن في «كتاب النكاح في الجامع الكبير» في الصّبية بين ذميين إذا بلغت ولا تعقل الإسلام ولا تصفه، فقد ذكر شيئين، فثبت أنّ مذهب علمائنا رضي اللّه عنهم في الإيمان ما ذكر.

وقد[١٠] ذكر الشيخ عبد اللّه صاحب «كتاب الكشف في مناقب

---

(١) (في... الكتاب) ج: هذين اللفظين.
(٢) (هذين... حنيفة) ج: وقد.
(٣) ج: + أبو حنيفة أيضاً.
(٤) (أن الإيمان) ج: أنّه.
(٥) (بالمعرفة والتصديق) ج: بهذا التصديق والمعرفة.
(٦) (أنّ... تعالى) ج: التصديق باللّه تعالى ومعرفته.
(٧) (ويعرف... الإيمان) ج: والتصديق لمحمد صلّى اللّه عليه وسلّم ومعرفته فيما جاء به محمد عليه السّلام.
(٨) ج: + ذلك.
(٩) هذه الفقرة ساقطة من ج.
(١٠) هذه الفقرة ساقطة من ج.

أبي حنيفة» رضي اللّه عنه بإسناده مناظرة جرت بين أبي حنيفة رضي اللّه عنه وجَهْم بن صفوان، في أنّ الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان. وكان جَهْم بن صفوان يكتفي بالتصديق وإلزام أبي حنيفة رضي اللّه عنه إياه بالحجج الواضحة. قال الشيخ الإمام الأجل الأُستاذ الزاهد مصنف الكتاب رحمه اللّه ورأيت بخط الإمام جدي أبي نصر الصفار: أنّ هذا مذهب أهل السنة والجماعة ومذهب أهل الفقه من السلف، يعني أنّ الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان.

وقالت[1] الأشعرية: يُكتفَى بالتصديق، وادّعوا أن هذا مذهب أبي حنيفة رضي اللّه عنه، واحتجوا بأنّ أبا حنيفة رضي اللّه عنه ذكر في كتاب «العالِم والمتعلّم» أنّ من أجرى على لسانه كلمة الكفر في حال الإكراه وقلبه مطمئن بالإيمان يكون مؤمناً. قيل لهم: أنّ أبا حنيفة رضي اللّه عنه إنّما قال ذلك في حال البقاء[2]. ولا يقاس حال البقاء[3] على حال الابتداء، لأنّه ثبت إسلامه ابتداء بالتصديق والإقرار باللسان، فلا يزول بزوال اللسان.

ألا ترى أنّ أبا حنيفة رضي اللّه عنه كان يشترط التصديق والمعرفة والإقرار في هذا الكتاب وفي غيره؟ وذكر في السير الكبير أنّها إذا أدركت، وكانت لو وصف لها الإسلام علمت لم تَبِنْ من زوجها، وإن كانت بحال لا تعلم بانت من زوجها؟ وهذا لا يدل على

(١) هذه الفقرة ساقطة من ج.
(٢) إ: التقياء.
(٣) إ: التقياء.

أنّه يُكتفَى بالمعرفة، لأنّه إنّما أراد بهذا في حال البقاء على ما كانت، والله أعلم.

واعلم بأنّ الإقرار إنّما يشترط[١] في حال القدرة على الإقرار، فأمّا في حال العجز عن الإقرار، فالإشارة تقوم مقام العبارة مع التصديق والمعرفة[٢][٣]، والله أعلم.

والدليل[٤] على أنّ اشتراط[٥] التصديق والمعرفة بالقلب، أنّ الله عزَّ وجلَّ حيث ما ذكر الإيمان في القرآن أضافه إلى القلب، كما قال: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيْمَانِ﴾[٦]، وقال: ﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيْمَانَ﴾[٧]، وقال: ﴿مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾[٨]. والدليل على اعتبار الإقرار مع[٩] التصديق والمعرفة

(١) (واعلم... يشترط) ج: ولا يتم الإيمان بهذا التصديق والمعرفة دون الإقرار، ولا بالإقرار دون التصديق والمعرفة، واشتراط الإقرار.

(٢) ج: + بدليل حديث الجارية التي أشارت إلى السماء، فإذا عجز عن الإشارة، كفاه التصديق فيما بينه وبين ربّه.

(٣) البزدوي، أصول ١٤٩، ٦: فيكون كل واحد منهما ركناً من الباب، فلا يوجد الإيمان إلّا بهما، إلّا عند الضرورة والعجز.

(٤) ج: فالدليل.

(٥) (أن اشتراط) ج: اعتبار.

(٦) سورة النحل ١٦/ ١٠٦.

(٧) سورة المجادلة ٥٨/ ٢٢.

(٨) سورة المائدة ٥/ ٤١.

(٩) ج: باللسان عن.

بالقلب[١] قوله: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ...﴾ الآية[٢]. وقال[٣] عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا﴾ إلى قوله: ﴿فَأَثَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا﴾[٤] جعل لهم الثواب بما قالوا.

وأنّهم[٥] قالوا ذلك عن معرفة/ بالقلب[٦]، فدلّت هذه[٧] الآية على اعتبار القول والمعرفة[٨] في ثبوت وصف الإيمان. ويدل[٩] عليه قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُم...﴾ الآية[١٠]، لم يجعل استيقانهم إيماناً إذا كانوا جاحدين بلسانهم. ويدل[١١] عليه أيضاً قوله عزَّ وجلَّ: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾[١٢] يعني النَّبي صلّى اللّه عليه وسلّم، فلم تنفعهم تلك[١٣] المعرفة، مع كتمانهم أمر

---

(١) (التصديق... بالقلب) ج: ج: تصديق القلب ومعرفة.

(٢) سورة البقرة ٢/ ١٣٦.

(٣) ج: فثبت بمجموع الآيتين اعتبارهما، والدليل أيضاً على ذلك قوله تعالى...

(٤) سورة المائدة ٥/ ٨٣ ـ ٨٥؛ ج: + ... الآية.

(٥) ج: وقد.

(٦) ج: -.

(٧) ج: -.

(٨) (القول والمعرفة) ج: -.

(٩) ج: ونزل.

(١٠) سورة النمل ٢٧/ ١٤.

(١١) ج: ونزل.

(١٢) سورة البقرة ٢/ ١٤٦؛ وسورة الأنعام ٦/ ٢٠.

(١٣) ج: يذكر.

محمد عليه السّلام[١].

[في منازل المؤمنين]

فثبت بهذه الدلائل[٢] اشتراط التصديق والإقرار[٣] في ثبوت[٤] الإيمان. وكان الناس[٥] في الإيمان[٦] على ثلاث منازل، مؤمن عند اللّه وعند النّاس، وهو الذي يصدق بقلبه ويقر[٧] بلسانه، ومؤمن عند اللّه كافر عند الناس، وهو الذي يظهر[٨] الكفر بلسانه[٩] في حال التقية، وقلبه مطمئن بالإيمان، فهو عند الناس[١٠] كافر وعند اللّه مؤمن. والثالث مؤمن[١١] عند الناس، وهو كافر[١٢] عند اللّه، وهو

(١) ج: + أنّ اللّه تعالى حيثما ذكر الإيمان في القرآن أضافه إلى القلب كما قال: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيْمَانِ﴾، وقال: ﴿وِمِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾، وقال: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِم الإِيمَانَ﴾ (سورة المجادلة ٥٨/ ٢٢)، وأمر تعالى بأن يقولوا باللسان كما قال ﴿قُولُوا آمَنَّا. . . ﴾ الآية (سورة البقرة ٢/ ١٣٦).

(٢) ج: الأدلّة.

(٣) (اشتراط. . . والإقرار) ج: اعتبار التصديق والمعرفة والإقرار باللسان.

(٤) ج: + وصف.

(٥) (وكان الناس) ج: فكان المؤمنون.

(٦) ج: ذلك.

(٧) ج: وعرف وأقرّ.

(٨) ج: أظهر.

(٩) ج: على لسانه.

(١٠) (وهو. . . الناس) ج: فتسميته من لا يعرف أنّه.

(١١) (والثالث مؤمن) ج: ومؤمن.

(١٢) (وهو كافر) ج: وكافر.

الذي يُظهر الإيمان بلسانه ولا يصدق[١] بقلبه. هكذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه[٢].

٣ [في العمل في الإيمان]

واعلم أنّ[٣] ما سوى الإيمان من الطاعات فرضها ونَفْلها ليس من أصل الإيمان[٤]، فلا يزداد[٥] الإيمان بفعل الطاعات ولا ينقص بفعل المعاصي[٦]،

---

(١) ج: + ولا يعرف.

(٢) ج: + في كتاب العالم والمتعلم.

(٣) ج: بأن.

(٤) البزدوي، أصول ١٤٦، ١٨: ولكن مع هذا صححوا الإيمان بدون الطاعات... وأهل السنّة والجماعة قالوا ذلك أيضاً؛ والنسفي، تبصرة ٨٠٠، ٢٠: الإيمان اسم للتصديق دون الأعمال؛ ٨٠٩، ٤: فلا زيادة إذاً للإيمان بانضمام الطاعات إليه؛ والنسفي، بحر ١٧١، ١١: إنّ العمل ليس من الإيمان؛ والنسفي، تمهيد ٣٨١، ٥: وبالوقوف على هذا ثبت بطلان من جعل الأعمال إيماناً، ٣٨٤، ٥: فلا زيادة له بانضمام الطاعات إليه؛ والنسفي، عقائد ٣، ١٥: فأمّا الأعمال فهي طاعات، وهي تتزايد في أنفسها؛ والصابوني، بداية ١٥٣، ٢: والأعمال ليست من الإيمان؛ والنسفي، عمدة ٢٣، ٥، اعتماد ٢١٤، ٧، والأعمال ليست من الإيمان.

(٥) ج: يزاد.

(٦) السمرقندي، جمل ٢٧، ٢: لم يزل إلّا بضده وهو الجحود؛ والبزدوي، أصول ١٥٣، ٦: الإيمان لا يزيد ولا ينقص عند أهل السنّة والجماعة؛ والنسفي، تبصرة ٨٠٩، ٣: وما لا يتزايد فلا نقصان له إلّا بالعدم، ولا زيادة عليه إلّا بانضمام مثله إليه؛ والنسفي، بحر ١٧٧، ٣: الإيمان لا يزيد ولا ينقص عند الإمام الأعظم وأصحابه؛ والنسفي، تمهيد ٣٨٤، ٤: وإذا ثبت أنّ الإيمان هو التصديق وهو لا يتزايد في نفسه دلّ أنّ الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ والنسفي، عقائد ٣، ١٥: والإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ والصابوني، بداية ١٥٥، ٦: ولم يتصور فيه الزيادة =

بدليل[١] أنّ اللّه عزَّ وجلَّ أمر الأنبياء والرسل بإقامة الدين[٢]، كما قال: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً﴾، إلى قوله: ﴿وَلا
٣ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[٣]. أراد[٤] بإقامة الدين دين الإسلام، لأنّه عزَّ وجلَّ قال: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً[٥]﴾[٦]. وقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[٧].

٦ وقد كانت شرائعهم متفرقة، فثبت أنّ أصل الدين هو[٨] غير الشرائع، وقد جرى النسخ في شريعتهم[٩] بشريعة محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم[١٠]. وكان نُسِخَ[١١] بعض القرآن في حياة رسول اللّه[١٢]

= والنقصان؛ والنسفي، عمدة ٢٣، ١٢: الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ والنسفي، اعتماد ٢٢٠، ٤، الإيمان لا يزيد بانضمام الطاعات إليه، ولا ينقص بارتكاب المعاصي.

(١) ج: ودليل ذلك.
(٢) ج: + الواحد.
(٣) سورة الشورى ٤٢/ ١٣.
(٤) ج: وأراد.
(٥) ج: -.
(٦) سورة المائدة ٥/ ٣.
(٧) سورة آل عمران ٣/ ٨٥.
(٨) ج: -.
(٩) ج: شرائعهم.
(١٠) البزدوي، أصول ٢٣٢، ١٢: قال عامة أهل السنّة والجماعة الشريعة هي الحقيقة وليست الحقيقة غير الشريعة.
(١١) (وكان نسخ) ج: وقد كان ينسخ.
(١٢) (رسول اللّه) ج: النّبي.

صلّى اللّه عليه وسلّم، ثم تفرض[1] فريضة أخرى. ولا يجوز النسخ في الإيمان[2]. ولأنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم كان يدعو إلى
٣ الإيمان أوّل ما يدعو[3]، فلو كان العمل من[4] الإيمان لكانت الدعوة[5] إلى الدين الناقص[6]، ولأنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال[7]: «أُمرتُ أنْ أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلٰه إلّا اللّه،
٦ فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلّا بحقها، وحسابهم على اللّه»، فقد سمّى ما سوى الإيمان من حق الإيمان[8]. وقال عليه السّلام في حديث آخر: «قولوا لا إلٰه إلّا اللّه تفلحوا»، فقد علّق
٩ الفلاح بهذا القول لا بالعمل[9]، ولأنّه عليه السّلام كان يأمر

(١) (ثم يفرض) ج: ويفرض.

(٢) ج: + فثبت أنّ الإيمان غير الطاعات الأخر.

(٣) ج: + دون العمل، وكذلك جميع الأنبياء والرسل، لأنّ أولئك القوم كانوا كافرين باللّه، فكيف تكون دعوتهم إلى العمل للّه؟

(٤) ج: + أصل.

(٥) ج: دعوتهم.

(٦) النسفي، تبصرة ٨٠٦، ١٧: يحققه أنّ ارتفاع فعل الإيمان عن الممتحن محال.

(٧) (ولأنّ... قال) ج: وحاشاهم أن يدل الناس إلى الدين الناقص، ويدل عليه قوله عليه السّلام.

(٨) (فقد... بالإيمان) ج: -.

(٩) (فقد... بالعمل) ج: سمى ما سوى الإيمان حق الإيمان وحق الشيء غيره. وعن علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه، عن رسول اللّه قال: «عُرَى الإيمان أربع والإسلام بتوابع عُرَى الإيمان: أن تؤمن باللّه وحده، وبمحمد وبما جاء به من شيء، وتؤمن بالقدر، وتعلم أنّك مبعوث بعد الموت، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم شهر رمضان، وحج البيت توابع». وقد سمّى الإيمان من الفرائض توابع =

بالإيمان قبل العمل[١].

فمن[٢] قال إنّه[٣] كان ناقص الإيمان فقد كفر، لأنّه كان[٤] حجّة اللّه تعالى على خلقه، وكذلك سائر[٥] الأنبياء والرسل[٦]. فمن وصف حجج اللّه بالنقصان فقد كفر[٧]، لأنّ النقصان عيب، وحاشا حجة اللّه عن[٨] العيب. ولأنّ[٩] اللّهَ خاطب المؤمنين/ بالعمل [ل ١١٠ آ] الصالح في قوله[١٠]: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ...﴾ الآية[١١]، إلى أمثال ذلك من الآيات[١٢]. فأثبت لهم وصف الإيمان، ثم أمر بالعمل الصالح، فثبت ما قلنا.

= الإيمان، وتبع الشيء غيره. وأبو بكر وعمر وجميع الصحابة سموا الفرائض حقوق الإيمان، وتبع الشيء وحقه غيره.

(١) (ولأنّه... العمل) ج: والذي يدل عليه أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم كان تمام الإيمان قبل أن يفعل الطاعات الأخر..

(٢) ج: ومن.

(٣) ج: بأنّه.

(٤) (لأنّه كان) ج: لأنّ رسول اللّه.

(٥) ج: جميع.

(٦) ج: + ولا نقصان في حُجّة.

(٧) ج: + باللّه.

(٨) ج: من.

(٩) ج: والدليل عليه أيضاً أن.

(١٠) (في قوله) ج: كما قال.

(١١) سورة الحج ٢٢/ ٧٧؛ ﴿واعبدوا... ﴾ الآية ج: وقال: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللّهَ ذِكْراً﴾ (سورة الأحزاب ٣٣/ ٤١).

(١٢) (من الآيات) ج: -.

والذي قال عزَّ وجلَّ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[١]. فإنّ عبارات الناس قد اختلفت في تأويل هذه الآية. فقال بعضهم: كان دينهم ناقصاً إلى ذلك اليوم، وهذا محال، لأنّه يؤدي إلى أنّ الرسول عليه السّلام كان ناقص الدين، وكان يدعوهم إلى الدين الناقص. ولو كان كذلك لقال كل كافر دينكم ناقص، فلا نؤمن حتى يكمل دينكم، فثبت أنّ هذا تأويل فاسد[٢].

وقال[٣] آخرون: إنّ الدين كان تامّاً، ولكن لما نزلت الفرائض نقص دينهم حتى يؤدوا الفرائض، وهذا محال لما بيّنا، والدليل على إحالته أنّ اللّه عزَّ وجلَّ قال: ﴿وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهِ إِيمَاناً فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾[٤]. فوصف اللّه تعالى النفس بزيادة الإيمان عند نزول السورة فمن وصفهم بالنقصان في الإيمان عند نزول الفرائض فقد خالف القرآن، وقال في رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم وأصحابه وعامة المؤمنين فاحشاً من القول.

وقال آخرون: إنّه كان ينسخ[٥] بعض الفرائض، ويفرض فريضة أخرى، فلمّا نزلت هذه الآية لم[٦] ينسخ بعد ذلك فريضة. وهذا

(١) سورة المائدة ٥/ ٣؛ ج: + ... الآية.

(٢) (فثبت... فاسد) ج: فحاشا دين الإسلام عن النقصان.

(٣) هذه الفقرة ساقطة من ج.

(٤) سورة التوبة ٩/ ١٢٤.

(٥) ج: نسخ.

(٦) ج: -.

القول لا يقوى، لامتناع كون النسخ نقصاناً في الدين، لأنّ النسخ عندنا بيان منتهى وقت ما أراد اللّه بالأمر الأوّل. فكيف يكون النسخ نقصاناً حتى يكون ارتفاع النسخ[1] إكمالاً.

وقال آخرون: أراد بهذا الإكمال الإظهار، وهذا وجه حَسَن لأنّ الكمال في الشيء بلوغه حدّ المقدار من غير زيادة ولا نقصان. ويكون للشيء مقداران، مقدار بوجود أصله، ومقدار بظهوره[2] بعد وجود أصله تعظيماً لشأنه. فدين الرسول ودين المؤمنين كان كامل المقدار في نفسه ولكن لم يكن ظاهراً، وقد وعد اللّه تعالى بيان مقداره[3] في الظهور على كل دين تعظيماً لشأنه كما قال: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾[4]. ففعل كما وعد، فامتن عليهم بالإظهار، فقال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[5]، واللّه المستعان.

والدليل على أنّ العمل ليس بأصل الدين أنّه عزَّ وجلَّ قال: ﴿فَأَثَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا﴾[6]، ولم يذكر العمل.

فإنْ قيل: قد روى أبو صالح عن أبي هريرة عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال: «الإيمان بضع وسبعون باباً»، أو قال: «بضع وستون باباً، أعلاها شهادة أن لا إله إلّا اللّه، وأدناها إماطة

(١) ي: النقص.
(٢) ج: ظهوره.
(٣) ج: مقدار.
(٤) سورة التوبة ٩/ ٣٣؛ وسورة الفتح ٤٨/ ٢٨؛ وسورة الصف ٦١/ ٩.
(٥) سورة المائدة ٥/ ٣.
(٦) سورة المائدة ٥/ ٨٥.

الأذى عن الطريق»، فقد جعل العمل الصالح من الإيمان. قيل له: أراد بذلك أنّ إماطة الأذى من توابع الإيمان. ألا ترى أنّه قدر الإيمان على
٣ مقدار؟ ولا شكّ أنّ أعمال البرّ[1] لا نهاية لها في كل لفظة ولحظة، ويدل عليه أنّه قال أعلاها. كذا جعل الإيمان قسمين أعلى وأدنى،/ فلو كان ما سوى الإيمان من العمل من الإيمان، لم تكن هذه الشهادة
٦ أعلى ما لم يوجد العمل. فإنْ قيل: إنّ اللّه تعالى سمّى الصلاة إيماناً كما قال: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾[2]. قال ابن عبّاس في تأويله: صلاتكم إلى بيت المقدس. قيل له إنّ ابن عبّاس أطلق اسم
٩ الإيمان على الصلاة على أنّها من توابع الإيمان، وقد يطلق اسم الأصل على التبع، لا أن تكون[3] الصلاة من أصل الإيمان.

ويدل عليه أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال[4]: الصلاة
١٢ علم الإيمان، وعلم[5] الشيء غيره. وهذا تأويل تأوله ابن عبّاس، فأمّا غيره فقد تأوّل ذلك بتأويل[6] آخر فقال: تأويله ما[7] كان اللّه[8]

(١) ج: التي.
(٢) سورة البقرة ٢/ ١٤٣.
(٣) ج: -.
(٤) (ويدل... قال) ج: بدليل قوله عليه السّلام.
(٥) ج: ولا شك أنّ علم.
(٦) (وهذا... بتأويل) ج: وعلى أنّه تأوّل غير ابن عبّاس هذه الآية على تأويل آخر فقال.
(٧) (تأويله ما) ج: وما.
(٨) ج: -.

ليضيع إيمانكم[١] بالصلاة إلى بيت المقدس. والدليل على صحة ما بيّنا أيضاً أنّه يمكن أن تؤمن باللّه حق إيمانه كما وصف نفسه. ولا يمكن أن تعبد حق عبادته كما جاء في الحديث أنّه: «يقول الملائكة يوم القيامة عبدناك حق عبادتك»[٢]. فثبت بما ذكرنا أنّ أصل الإيمان يؤدي به ولا ينقص[٣].

ومذهب الخوارج في هذا أنّه بالمعصية يكفره، ومذهب القدرية أنّه يخرج عن الإيمان ولا يدخل في الكفر، وكل ذلك باطل. فإنّ اللّه عزّ وجلّ يقول[٤]: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً

(١) ج: تصديقكم.

(٢) (والدليل... عبادتك) ج.

(٣) (بما... ينقص) ج: فثبت أنّ العمل ليس من أصل الإيمان.

(٤) (ومذهب... يقول) ج: ولما كان كذلك لم يتصوّر الزيادة في أصل الإيمان بفعل الطاعات، ولا النقصان فيه بفعل المعاصي، كما قالت الخوارج أنّه يخرج عن الإيمان بفعل المعصية، وقالت المعتزلة أنّه يخرج عن الإيمان ولا يدخل في الكفر.
وقد قال أبو حنيفة رحمه اللّه في رسالته إلى عثمان البتي: بلغني أنّك تنكر عليّ أني أقول مؤمن مذنب ومؤمن عاصي. وقد أخبر اللّه تعالى عن قيل موسى: ﴿فَعَلْتُهَا إِذاً وأَنَا مِنَ الضَّالِينَ﴾ (سورة الشعراء ٢٦/ ٢٠)، وقال في حق رسوله: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَى﴾ (سورة الضحى ٩٣/ ٧). ولا شكّ أنّه لم يرد بوصف الضلال عن الهدى، بل أراد بذلك الضلال عن بعض الأشياء. فلما لم يوجب هذا الوصف نقصاً في الدين، فكيف يوجب قول مؤمن مذنب ومؤمن عاصٍ نقصاً في الدين؟ حتى رجع عثمان البتي إلى قول أبي حنيفة في ذلك. وفيما بين له أبو حنيفة في تلك الرسالة من أمر الدين، وهذه الرسالة معروفة ذكرها الحاكم الشهيد في المنتقى وغيره من مشايخنا.

ويدل عليه أيضاً أنّه تعالى قال في حق أصحاب رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: =

نَصُوحاً﴾[١]، خاطبهم بوصف الإيمان مع إيجاب التوبة عليهم. ولا شك أنّ التوبة إنّما تجب عن المعصية. فلو كان العصيان يوجب زوال الإيمان ما خاطبهم بوصف الإيمان. والدليل عليه أنّ اللّهَ أخبر عن آدم عليه السّلام أنّه اعتذر وقال[٢]: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾، وأخبر عن[٣] قيل[٤] نوح: ﴿وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[٥]، وأخبر عن قيل يونس: ﴿لا إِلَٰهَ إِلّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾[٦]. وأخبر عن قيل موسى: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾[٧]. وحاشا هؤلاء الكبراء وأمثالهم عن زوال الإيمان، لأنّهم حجج اللّه ولا وصمة في حجج اللّه[٨].

= ﴿وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ. مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الآخِرَةَ﴾ (سورة آل عمران ٣/ ١٥٢)، ولا شك أنّه لم يرد بهذا العصيان الكفر كما قالت الخوارج والمعتزلة والروافض، وبسطوا ألسنتهم في أصحاب رسول اللّهصلّى اللّه عليه وسلّم بالسوء. وقال تعالى.

(١) سورة التحريم ٦٦/ ٨؛ (توبة نصوحاً) ج: -.

(٢) (ولا شك... وقال) ج: بفعل المعصية، وقال تعالى في حق رسوله: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾ (سورة محمّد ٤٧/ ١٩)، وأخبر عن قيل آدم.

(٣) (وأخبر عن) ج: وعن.

(٤) ج: -.

(٥) سورة الأعراف ٧/ ٢٣؛ (وإنّ... الخاسرين) ج، ي: ﴿وَإِلّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي﴾ (سورة هود ١١/ ٤٧)؛ ي: + أَكُن مِنَ الْخَاسِرِينَ.

(٦) سورة الأنبياء ٢١/ ٨٧.

(٧) سورة القصص ٢٨/ ١٦.

(٨) (وأخبر عن قيل يوسف... اللّه) ج: وكذلك عن كثير من الأنبياء والرسل عليهم السلام، وحاشا رسل اللّه عن النقصان في الدين، واللّه المستعان.

[في الإيمان والإسلام]

واعلم أنّ الإيمان والإسلام واحد[١]، على معنى أنّ الإسلام[٢] تسليم النفس إلى اللّه تعالى على سلامة الحال، أو من الاستسلام وهوالانقياد له إيماناً به. فكان الإسلام والإيمان واحداً على هذا المعنى[٣]، فكان كل مؤمن مسلماً[٤] وكل مسلم مؤمناً[٥]. وقد يذكر الإسلام ويراد به الاستسلام، وهو الانقياد كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيْمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[٦]. وقال عزَّ وجلَّ: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

---

(١) الماتريدي، توحيد ٦٣٢، ١٠: وأمّا القول عندنا في الإيمان والإسلام إنّه واحد في أمر الدين في التحقيق بالمراد؛ والبزدوي، أصول ١٥٤، ٢: قال أهل السنّة والجماعة: الإيمان لا ينفصل عن الإسلام، والإسلام عن الإيمان؛ ٢٢١، ٤: الإسلام والإيمان عند أهل السنة والجماعة كالظهر مع البطن، لا ينفصل أحدهما عن الآخر؛ والنسفي، تبصرة ٨١٧، ٣: وإذا عُرف أنّ الإيمان هوالتصديق، عرف أنّ الإيمان والإسلام شيء واحد؛ والنسفي، عقائد ٣، ١٦: والإيمان والإسلام واحد؛ والصابوني، بداية ١٥٧، ٣: ثم الإيمان والإسلام واحد عندنا؛ والنسفي، عمدة ٢٣، ١٩؛ اعتماد ٢٣١، ٤: والإيمان والإسلام واحد.

(٢) ج: الإيمان إسلام.

(٣) (تسليم... المعنى) ج: -.

(٤) (فكان... مسلماً) ج: فكل مؤمن مسلم.

(٥) البزدوي، أصول ١٥٤، ٣: مَن كان مؤمناً كان مسلماً ومَن كان مسلماً كان مؤمناً؛ ٢٢١، ٥: فمن كان مؤمناً كان مسلماً ومَن كان مسلماً، كان مؤمناً؛ والنسفي، تبصرة ٨١٧، ٤: وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن؛ والنسفي، اعتماد ٢٣٢، ٤: فصيروا الذين كانوا مسلمين مؤمنين.

(٦) سورة الحجرات ٤٩/ ١٤.

﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾(١). وقال عزَّ وجلَّ: ﴿إِنْ
تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ﴾(٢). وقال خبراً عن قيل
٣ يوسف صلوات الله عليه: ﴿تَوَفَّنِي مُسْلِماً﴾(٣).

فالإسلام في هذه الآيات وأمثالها هو الإيمان، وقد يكون
الإسلام لا بمعنى الإيمان لأنّه استسلام(٤). وقد يستسلم الإنسان
٦ لضرورة، كما قال تعالى عن قيل قوم من الأعراب: ﴿قَالَتِ
الأَعْرَابُ(٥) آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا...﴾ الآية(٦)، أي
قولوا استسلمنا عن السبي والقتل. والذي قال عزَّ وجلَّ لإبراهيم عليه
٩ السّلام: ﴿أَسْلِمْ(٧) قالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾(٨) أراد به الاستسلام

---

(١) سورة الذاريات ٥١/ ٣٥ ـ ٣٦؛ (وكل... قلوبكم) ج: لا أنْ يكون كل إسلام إيماناً لأنّ الإسلام هو الاستسلام والتسليم، لو قال: أسلم الثوب إلى القصار إذا سلم إليه، وأسلم إذا استسلم أي انقاد. فكل مؤمن مسلم لأنّه استسلم لله تعالى، وليس كل مسلم مؤمن. والدليل على أنّ الإيمان إسلام قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلامُ﴾ (سورة آل عمران ٣/ ١٩)، أي الدين المرضي عند الله الإسلام، وقال: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾ (سورة المائدة ٥/ ٣)، أي الانقياد لله بالخضوع له خالصاً.

(٢) سورة النمل ٢٧/ ٨١. (٣) سورة يوسف ١٢/ ١٠١.

(٤) البزدوي، أصول ٢٢١، ١٥: الإيمان هو التصديق لغة، والإسلام هو الاستسلام، ولا يتمّ التصديق إلّا بالاستسلام ولا الاستسلام إلّا بالتصديق؛ والنسفي، عمدة ٢٤، ٢: لكن الإسلام شرعي وهو بمعنى الإيمان، ولغوي وهو بمعنى الاستسلام.

(٥) (قَالَتِ الأَعْرَابُ) ج: -.

(٦) سورة الحجرات ٤٩/ ١٤.

(٧) ج، ي: -.

(٨) سورة البقرة ٢/ ١٣١.

لأمر اللّه خالصاً، ولم يرد به الأمر بالإيمان، لأنّه لم يزل مؤمناً مذ نفخ فيه الروح كما قال تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيّاً وَلا نَصْرَانِيّاً وَلٰكِنْ كَانَ حَنِيفاً مُسْلِماً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[١]، وقال: ﴿وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ شَاكِراً لِأَنْعُمِهِ﴾[٢]. [ل١١١آ] /وقال إبراهيم وإسماعيل: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾[٣] أي مستسلمين لأمرك في مستقبل العمر، ولم يكن معناه: اجعلنا مؤمنين، لأنّهما كانا مؤمنين.

فثبت أنّ كل مؤمن مسلم. وليس كل مسلم مؤمناً، ويذكر الإسلام، ويراد به شرائع الإسلام، لما[٤] روي في بعض الروايات في حديث سؤال جبريل رسول اللّه عن الإسلام فأجاب بشرائع الإسلام، وفي بعض الروايات سأله عن شرائع الإسلام، فثبت أنّ الإسلام قد يعبر به عن شرائع الإسلام[٥].

والذي قال السلف: الإيمان قول وعمل، فإنّه يحمل قولهم «وعمل»[٦] على التصديق بالقلب والمعرفة، فإنّ[٧] التصديق والمعرفة

(١) سورة آل عمران ٣/ ٦٧.

(٢) سورة النحل ١٦/ ١٢٠ ـ ١٢١.

(٣) سورة البقرة ٢/ ١٢٨.

(٤) ج: -.

(٥) البزدوي، أصول ٢٢١، ١٤: وكذلك في حديث جبريل صلوات اللّه عليه جعل الإيمان شهادة أن لا إله إلّا اللّه، وجعل الإسلام كذلك، إلّا أنّه زاد في الإسلام شرائع الإسلام.

(٦) ج: وحمل.

(٧) ج: فكان.

عمل القلب(١). وإنّما حمل على ذلك لأنّهم لم يذكروا التصديق والمعرفة. وعامة السلف على اعتبار التصديق والمعرفة مع الإقرار، وباللّه القوّة والتوفيق.

فصل

[في الاستثناء في الإيمان]

ولا ينبغي أن يستثنى في إيمانه، فلا يقول أنا مؤمن إن شاء اللّه، لأنّه مأمور بتحقيق الإيمان، والاستثناء يضادّ التحقيق(٢). والدليل

---

(١) الماتريدي، توحيد ٦١١، ٩: ثبت أنّ الإيمان بالقلب في التحقيق غير المعرفة؛ والنسفي، تبصرة ٨٠٨، ٤: وليست المعرفة الخالية عن التصديق إيماناً؛ والنسفي، بحر ١٩١، ٥: وقال أهل السنّة والجماعة: المعرفة بالقلب إيمان ما لم يوجد منه الإقرار باللسان؛ والصابوني، بداية ١٥٤، ١٢: والمعرفة غير الإيمان؛ والنسفي، اعتماد ٢١٣، ٥: وإذا ثبت أنّ الإيمان عبارة عن التصديق عند أهل اللسان، فمن جعله اسماً للمعرفة فقد صرف الاسم عن المفهوم لغة إلى غير المفهوم.

(٢) الماتريدي، توحيد ٦٢٤، ٣: الأصل عندنا قطع القول بالإيمان، وبالتسمّي به بالإطلاق، وترك الاستثناء فيه؛ والسمرقندي، جمل ٢٧، ٨: ثم القول بالإيمان على الإطلاق دون الاستثناء على ما دعا إليه الكتاب والسنّة؛ والنسفي، تبصرة ٨١٥، ٣: وبمعرفة هذا يعرف بطلان مقالتهم: إنّا لا نقول: نحن مؤمنون على البتات، بل نقول: نحن مؤمنون إن شاء اللّه؛ والنسفي، بحر ١٧٥، ٤: فكذلك إذا قال: أنا مؤمن إن شاء اللّه تعالى، يكون كافراً لأنّه شاك في إيمانه؛ والنسفي، تمهيد ٣٩٣، ٥: وهذا يعرف أيضاً بطلان قولهم: إنّا مؤمنون إن شاء اللّه تعالى؛ والنسفي، عقائد ٣، ١٧: ولا ينبغي له أن يقول: أنا مؤمن إن شاء اللّه؛ والصابوني، بداية ١٥٥، ١٤: لا يجوز أن يقال: أنا مؤمن إن شاء اللّه... فإنّ الاستثناء في الإيمان يقتضي الشك أو يحتمل ذلك؛ والنسفي، عمدة ٢٣، ١٤: ولا =

عليه قوله تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ﴾[1]، أمر بذلك من غير استثناء، وقال: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[2]. جعل قوله: ﴿وإنَّني مِنَ المُسْلِمِينَ﴾ أحسن قول[3]، ولم يذكر العمل. وقال إبراهيم صلوات اللّه عليه: «بلى»، حين قال له ربه: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾[4] من غير استثناء.

وقد ذكر الشيخ الإمام الأُستاذ عبد اللّه في كتاب «الكشف في مناقب أبي حنيفة» رضي اللّه عنه بإسناده عن موسى بن أبي كثير عن ابن عمر أنّه أخرج شاة لتذبح فمر به رجل، فقال له: أمؤمن أنت؟ قال: نعم إن شاء اللّه. فقال: لا يذبح نُسْكي من يشك في إيمانه، ثم مرّ به رجل، فقال له: أمؤمن أنت؟ فقال: نعم[5]، فأمره فذبح شاته. فلم يجعل مَن يستثني في إيمانه مؤمناً، وجعل قوله: أنا مؤمن إن شاء اللّه، شكاً في الإيمان.

وقد ذكر هذا الشيخ الأُستاذ في هذا الكتاب بإسناده عن عطاء في قصة طويلة أنّه[6] كان ينكر على مَن كان يستثني في إيمانه على

= يصحّ أن يقول: أنا مؤمن إن شاء اللّه؛ والنسفي، اعتماد ٢٢٢، ٥: ولا يصح أن يقول أنا مؤمن إن شاء اللّه... وهذا لأنّ الاستثناء إنّما يلحق فيما يشك ثبوته في الحال، أو في معدوم على خطر الوجود.

(١) سورة البقرة ٢/ ١٣٦.

(٢) سورة فصلت ٤١/ ٣٣.

(٣) ج: قولاً.

(٤) سورة البقرة ٢/ ٢٦٠.

(٥) (وقال... نعم) ج: -.

(٦) ج: أن.

ما ذكرنا فيما تقدم. وذكر هذا الشيخ الأستاذ في هذا الكتاب أيضاً[١] عن ابن مسعود رضي اللّه عنه أنّه كان يستثني في إيمانه، وكذلك أصحابه. فلقيهم صاحب معاذ بن جبل وناظرهم حتى أنزل ابن مسعود وأصحابه عن ذلك، واستغفر ابن مسعود عن ذلك وعدّ ذلك خطأً من نفسه، على ما ذكرنا فيما تقدم[٢].

وذكر هذا الشيخ الأستاذ أيضاً في هذا الكتاب[٣] عن هُمام بن مسلم عن أبي حنيفة أنّه كان لا يرى الصلاة خلف مَن يستثني في إيمانه. وذكر هذا الشيخ الأستاذ أيضاً في هذا الكتاب بإسناده عن سفيان الثوري أنّه رجع عن الاستثناء في الإيمان. وروى غيره عن ابن المبارك أنّ سفيان الثوري رجع عن الاستثناء في الإيمان. وقال عبد اللّه بن المبارك: من شك في إيمانه فليس بمؤمن، ونعني بالشك أنّه لا يدري أنّه مؤمن أو ليس بمؤمن.

فأمّا إذا لم يشك هذا الشكّ[٤] ولكنه يستثني على معنى أنّه هل يبقى على الإيمان/ [ل١١١ب] في مستقبل الوقت، وعلى أنّ قوله: أنا مؤمن حقاً، يقتضي استكمال الإيمان بتوابعه، كما يقال: فلان عالم حقاً أنّه يقتضي استكمال[٥] العلم بما يوجبه العلم. وكذلك في كل صناعة

(١) (في أيضاً) ج: أيضاً في هذا الكتاب.

(٢) (عن... تقدم) ج: -.

(٣) (وذكر... الكتاب) ج: -.

(٤) ج: الشاك.

(٥) ي: إكمال.

يقتضي استكمال تلك[١] الصناعة. فكذلك[٢] في قوله: أنا مؤمن إن شاء اللّه[٣] حقاً، فهذا لا يكون شكا في الإيمان، ولكنه يكون خطأ من[٤] القول. لأنّ توابع الإيمان ليست من أصل الإيمان، فنفس الإيمان يكون حاصلاً بدون توابعه فلا يصح الاستثناء في الإيمان. ألا ترى أنّ ابن مسعود رضي اللّه عنه رجع عن هذا الاستثناء واستغفر؟ ولم يكن ابن مسعود شاكّاً في الإيمان، وكذلك رجوع سفيان عن هذا الاستثناء يدل على كونه على خطإٍ في هذا الاستثناء، وإن لم يكن شاكّاً في إيمانه.

وقد حكي أنّ أبا حنيفة رضي اللّه عنه لقي قتادة، فقال له أبو حنيفة رضي اللّه عنه: أمؤمن أنت؟ فقال قتادة: نعم[٥] إنْ شاء اللّه. فقال أبو حنيفة رضي اللّه عنه: أرغبت عن ملّة إبراهيم؟ فإنّه قال: «بلى» لما قال له ربّه: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾[٦]. وفي بعض الروايات قال قتادة: أرجو[٧]، لما قال له أبو حنيفة رضي اللّه عنه: أمؤمن أنت؟ فقال له أبو حنيفة رضي اللّه عنه: ولِمَ ذاك[٨]؟ قال لقوله تعالى:

(١) ج: -.
(٢) ج: وكذلك.
(٣) (إن... اللّه) ج: -.
(٤) ي: في.
(٥) ج: لأمر.
(٦) سورة البقرة ٢/ ٢٦٠.
(٧) ج: أرجوا.
(٨) ج: ذلك.

﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أن يغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾[(١)]. قال: فهلّا قلت كما قال إبراهيم: «بلَى»[(٢)] لما قال له ربه: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾، وفي بعض الروايات لما قال له أبو حنيفة رضي اللّه عنه: ولِمَ ذاك[(٣)]؟ قال لقوله: ﴿وَلَٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[(٤)]. فقال له أبو حنيفة رضي اللّه عنه: هلّا قلت كما قال إبراهيم: «بلى» حين قال له ربه: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن﴾؟ فالتزم قتادة لما ألزمه أبو حنيفة رضي اللّه عنه بما ذكر.

واعلم أنّ قول إبراهيم: ﴿وَلَٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ ليس بشكّ في الإيمان، لأنّ الشكّ في قدرة اللّه كفر، وحاشاه عن الكفر. وكيف يكون[(٥)] شاكّاً في قدرة اللّه وقد قال لذلك الكافر: ﴿رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾[(٦)]؟ وقال حين قال له ربه: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ؟ قَالَ بَلَى﴾[(٧)]. ولكن لَمّا نازعه ذلك الكافر في الإحياء، أحبّ إبراهيم أن يرى الإحياء عياناً بعد ما علم استدلالاً. وقد ذكرنا هذا فيما تقدم، واللّه المستعان.

[في الطاعات في الإيمان]

واعلم أنّ فقهاء أهل الحديث نحو مالك وأهل المدينة

---

(١) سورة الشعراء ٢٦/ ٨٢.
(٢) ج: -.
(٣) ج: ذلك.
(٤) سورة البقرة ٢/ ٢٦٠
(٥) ج: -.
(٦) سورة البقرة ٢/ ٢٥٨.
(٧) سورة البقرة ٢/ ٢٦٠.

والأوزاعي والشافعي، وجميع أهل الحديث نحو إسحاق بن راهويه وأحمد بن حنبل قالوا: إنّ الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان والطاعة للّه بالأركان. ثم منهم مَنْ قال إنّه يزيد بالطاعة فَرضَها ونَفْلَها وينقص بالمعصية، ومنهم مَن قال يزيد بالفرائض دون النوافل.

وأهل الضلال اختلفوا في هذه المسألة أيضاً، فمنهم مَن أخذ بقول أبي حنيفة رضي اللّه عنه كالشمْرية والثوبانية والشبيبية والغيلانية والمُريسية والنّجارية. فالشّمرية أصحاب[1] شِمْر، والثّوبانية أصحاب أبي ثَوبان، والشبيبية أصحاب محمّد بن شبيب البصري، والغيلانية أصحاب غيلان، والمُرَيسية أصحاب بشر بن غياث المُريسي والنّجارية أصحاب الحسن بن محمّد النجّار وهم فريق من المعتزلة.

[ل١١٢آ] وفريق آخرون من أهل الضلال أخذوا/ بقول أهل الحديث في اعتبار الطاعات في[2] الإيمان، وهم الخوارج كالأزارقة والصفرية وغلاة الروافض. وفريق من المعتزلة وافقهم في اعتبار الطاعات من الإيمان، وشرطوا الاجتناب عن المعاصي. وشرط غُلاة الروافض الإيمان بالإمام الباطن، ولم يذكروا المعرفة لأنّ المعرفة عندهم ضرورية. والأزارقة أصحاب أبي راشد نافع بن الأزرق والصفرية أصحاب زياد بن الأصفر.

وفريق آخرون أضافوا الإيمان إلى القلب فقط، وهم الجَهْمية

---

(١) ج: + أبي.

(٢) ج: من.

والصالحية والحُسينية والأشعرية. فالجهمية أصحاب جهم بن صفوان، والصالحية[(١)] أصحاب أبي الحسين الصالحي، وكان هو من زعماء القدرية، ولكنه خالفهم في تفسير الإيمان، والحسينية أصحاب الحسين بن الفضل البلخي[(٢)]، وكان هو من متقدمي أئمة الحديث والتفسير، لكنه خالفهم في تفسير الإيمان فقال: الإيمان هو التصديق بالقلب دون الإقرار، وفرّق بين التصديق والمعرفة، فجعل المعرفة هبة من اللّه والتصديق كسباً للعبد. فاعتبار التصديق كسباً للعبد صحيح، واعتبار المعرفة هبة من اللّه لا كسب للعبد فهو خطأ، لأنّ هذا يؤدي إلى أن لا يكون العبد مخاطباً بمعرفة[(٣)] اللّه، وهذا محال، وما يؤدي إلى المحال فهو محال.

وأبو الحسن الأشعري أضاف الإيمان إلى القلب وقال: إنّه تصديق ومعرفة، وقال بالزيادة في الإيمان بالطاعة ولا يقول بالنقصان فيه بالمعاصي.

وفريق آخرون أضافوا الإيمان إلى اللسان وهم الفَضْلية والسعيدية[(٤)] والكرّامية المجسّمة. فأمّا الفضلية فأصحاب الفضل الرقاشي. قال الفضل الرقاشي وأصحابه: إنّ الإيمان إقرار باللسان، وليست المعرفة[(٥)] من الإيمان، لأنّ المعرفة ضرورية.

---

(١) ج: + والحسينية.

(٢) في الأصل: البجلي.

(٣) ج: لمعرفة.

(٤) ج: العبدية.

(٥) ج: + عنده.

وأمّا السعيدية فأصحاب أبي محمد عبد اللّه بن سعيد القطان، قال هو وأصحابه: إنّ الإيمان إقرار باللسان إذا اقترنت به المعرفة والتصديق بالقلب. فكان قوله موافقاً لقول أبي حنيفة رضي اللّه عنه في اعتبار اللسان والقلب، إلّا أنَّ أبا حنيفة رضي اللّه عنه يجعل التصديق والإقرار ركنين في الباب من الوجه الذي بيّنا، والقطان يجعل الركن في هذا الباب الإقرار والتصديق شرطاً، واللّه المستعان.

فصل

[في المبتدعين]

واعلم أنَّ مَن قال: أنا مؤمن مسلم حقاً، ولكنه اعتقد في تفصيله ما يخالف الإيمان فهو كافر، نحو ما قال أبو حنيفة رضي اللّه عنه في كتاب «العالِم والمتعلم»: إنَّ مَن قال إني أعرف اللّه، ولكن هذا الإنسان ليس بمخلوق فهو كافر، لأن اللّه خلق جميع ما سواه، فيكون مخلوقه. فمن قال لشيء(1) ليس بمخلوق اللّه فلم يعرف اللّه. وكذلك قال أبو حنيفة رضي اللّه عنه في هذا الكتاب: مَن قال أنا مؤمن باللّه وأنا كافر بمحمد، فهو كافر، لأنّ اللّه تعالى قال: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾(2)، فإذا قال أنا كافر بمحمد، استدللنا بذلك على أنَّه كاذب في قوله: أنا أعرف/ [ل١١٢ب] اللّه.

(1) ج: -.

(2) سورة النساء ٤/ ٦٥.

والذي يدل عليه[١] أيضاً أنَّ اللّه تعالى قال: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[٢]، ولم يصح إقرارهم باللّه لما أشركوا به. وكذلك حال إبليس ـ عليه اللَّعنة ـ كان مقرّاً باللّه كما قال: ﴿رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾[٣]. ولكنه لما خطأ أمر[٤] اللّه تعالى في أمره إيّاه بالسجود لآدم، وأنكر رسالة آدم، وبسط لسانه باحتقار آدم صلوات اللّه عليه، لم يصحّ إقراره بربوبية اللّه تعالى.

وقال أبو حنيفة رضي اللّه عنه في كتاب «العالم والمتعلِم» مَن قال أنا مؤمن بمحمّد نبي اللّه، ولكنه يتناوله بمنقصةٍ، وقال: إنّه كان رجلاً أعرابياً، وكان فقيراً يريد بما قال انتقاصه فهو كافر، لأنّه لو عرفه لكان رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أجلّ في قلبه وعينه من أن ينتقصه. قال وكذلك مَن قال أنا أعرف اللّه ولكنني أشتهي أن يكون له ولد فهو كافر. واستدللنا بذلك أنّه لم يعرف اللّه تعالى.

فعلى هذا قلنا في كل مبتدع إذا اعتقد بدعةً يكفّر بها، وخالف في تفصيل الدين[٥] أصل الدين أنّه يكفر[٦]، نحو من اعتقد مذهب الكرّامية في أنّ للّه صورة، أو شبّهه بشيء، أو قال: له حدّ أو نهاية، أو له حركة وسكون أو انتقال أو صفة حادثة، أو أنّه ذو أجزاء

---

(١) ج، ي: على ذلك.
(٢) سورة الزخرف ٤٣/ ٨٧.
(٣) سورة الحجر ١٥/ ٣٩.
(٤) (خطأ أمر) ج: حق.
(٥) ج: -.
(٦) ج: كافر.

وأبعاض، أو أنَّه يقع عليه الفناء أو يقع الفناء على بعضه فهو كافر، لأنّه شبَّه اللّه تعالى بخلقه، فأنكر قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[١] وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٢]، فنستدلّ بما اعتقد على أنَّه لم يعرف اللّه حق معرفته.

[في إكفار القدرية]

وعلى هذا حال القدرية في نفي أسماء اللّه تعالى وصفاته في الأزل، لأنّ اللّه تعالى ذكر في القرآن أسماءه وصفاته فقال: ﴿قُلْ هُوَ اللّه أَحَدٌ...﴾[٣] إلى آخر السورة، وقال أيضاً هو اللّه الذي: ﴿لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الحَيُّ القَيُّومُ[٤]...﴾ إلى آخر الآية[٥]، وقال: ﴿وَلِلّٰهِ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾[٦]. فمن نفى عنه الاسم والصفة[٧] في الأزل فقد أنكر هذه الآيات.

ويجب إكفار القدرية أيضاً في نفيهم كون الشرّ بتقدير اللّه في دعواهم أن «كل فاعل خالق فعل نفسه»، لأنّ اللّهَ تعالى قال: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[٨]، وقال: أيضاً: ﴿فَمَنْ يُرِدِ

---

(١) سورة الإخلاص ١١٢/ ٤.

(٢) سورة الشورى ٤٢/ ١١.

(٣) سورة الإخلاص ١١٢/ ١.

(٤) ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ ج: -.

(٥) سورة البقرة ٢/ ٢٥٥.

(٦) سورة الأعراف ٧/ ١٨٠.

(٧) (الاسم والصفة) ج: الصفة والاسم.

(٨) سورة التكوير ٨١/ ٢٩.

اللّه أنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَنْ يُرِدْ أنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً...﴾ الآية(١)، وقال: ﴿إنَّا(٢) كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾(٣)، وقال: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ...﴾ الآية(٤). فمن نفى القدر كله عن اللّه فقد أنكر هذه الآيات، فإذا قال: أنا مؤمن وهو يعتقد نفي القدر عن اللّه كان كاذباً في قوله: أنا مؤمن.

وقال أبو بكر محمد بن الطّيب الأشعري: لو عرف عارف وجود الإله ثم اعتقد أنّه جسم، أو لا علم له، وهو(٥) غير خالق لأعمال العباد ونحو ذلك من البدع، لم يجب ببدعته إكفاره. وقد أخطأ هذا القائل في هذا القول، وقول أبي حنيفة رضي اللّه عنه بخلافه. وجميع الأشعرية خالفوا هذا الأشعري فيما قال.

[في إكفار الجاحظ]

ويجب إكفار الجاحظ في قوله: إنَّ المعارف ضرورية، لأنّه يؤدي إلى أن لا تكون المعرفة مأموراً بها ولا تاركها مزجوراً عن تركها، ولا مثاباً على(٦) المعرفة، ولا معاقباً على/ تركها. [ل ١١٣آ]

(١) سورة الأنعام ٦/ ١٢٥.
(٢) ج: إن.
(٣) سورة القمر ٥٤/ ٤٩.
(٤) سورة الرعد ١٣/ ١٦.
(٥) ج: أو هو.
(٦) ي: عن.

[في إكفار معمر]

ويجب إكفار معمر في قوله: إنَّ الإنسان غير الجسد، وإنَّه حي، قادر، مختار، وإنَّه ليس بمتحرك، ولا ساكن، ولا يجوز عليه شيء من الأوصاف الجائزة على الأجسام، لأنَّه في هذا القول يصف الإنسان بصفة اللّه تعالى ويشبهه به.

[في إكفار قوم من المعتزلة]

ويجب إكفار قوم من المعتزلة في قولهم: إنَّ اللّهَ لا يقدر على إصلاح أصلح مما فعله، يستصلح به عباده، ولا على الزيادة فيه؛ لأنّ هذا القول يوجب تناهي قدرة اللّه تعالى. ومَن قال بتناهي قدرة اللّه فهو كافر فكذلك من[1] قال بما يؤدي إلى ذلك، كان كذلك.

[في إكفار الكعبي]

ويجب إكفار الكَعْبي في نفي إرادة اللّه تعالى، وكذلك مَن قال بقوله هذا، لأنّ ذلك يؤدي إلى وقوع الفعل منه عن سهو وغفلة[2]، أو على سبيل وقوع الغلبة عليه.

[في إكفار قوم من المعتزلة]

ويجب إكفار قوم من المعتزلة لقولهم: إنَّ اللّه لا يرى شيئاً، وإكفار من قال إنّ اللّه يَرى ولا يُرى، لأنّ إحالة الرؤية عليه توجب

---

(١) ج: -.

(٢) (سهو وغفلة) ج: شهود عقله.

إحالة وجوده، لأنّ المعدوم هو الذي لا يُرى[١].

[في إكفار الأصَمّ]

ويجب إكفار الأصَمّ في نفيه الأعراض، لأنّ ذلك يؤدي إلى أن لا يكون أحد مطيعاً للّه ولا عاصياً ولا مُثاباً ولا مُعاقباً.

[في إكفار جماعة من الروافض]

ويجب إكفار جماعة من الروافض كهشام بن الحكَم في قوله: إنَّ معبوده جسم طويل عريض عميق، له لون وطعم ورائحة، وإنّه في مكان ويجوز عليه الحركة والسكون. لأنّ ذلك يوجب تشبيه اللّه بغيره.

[في إكفار شيطان الطاق]

ويجب إكفار شيطان الطاق في قوله: إنَّ اللّه لا يعلم شيئاً إلّا إذا أراده وقدره.

[في إكفار الكيسانية]

ويجب إكفار الكَيسانية[٢] في إجازتهم البَداء على اللّه.

---

(١) (لأنّ... يرى) ج: -.

(٢) ج: الكرسانية.

[في إكفار الروافض]

ويجب إكفار الروافض في قولهم برجعة الأموات إلى الدنيا، وبتناسخ الأرواح، وانتقال روح الإله إلى الأئمة، وأنَّ الأئمة آلهةٌ، وبقولهم إنَّ جبريل صلوات اللّه عليه غلط في الوحي إلى محمد صلّى اللّه عليه وسلّم دون علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه، وبقولهم في خروج إمام باطن، وبتعطيلهم الأمر والنهي إلى أن يخرج الإمام الباطن. وهؤلاء القوم خارجون عن ملّة الإسلام، وأحكامهم أحكام المرتدين.

وأمّا من أنكر من الروافض إمامة أبي بكر الصديق رضي اللّه عنه فهو كافر على قول بعضهم. وقال بعضهم: هو مبتدع وليس بكافر. والصحيح أنّه كافر لأنّه ثبتت إمامته بإجماع الصحابة، ولا يعتبر خلاف من شذّ منهم. وأمّا مَن قال أنا أحب عليّاً أكثر مما أحب أبا بكر فهو مبتدع، ولا يجب إكفاره.

[في إكفار الخوارج]

ويجب إكفار الخوارج في إكفارهم جميع الأمة سواهم، وفي إكفارهم علي بن أبي طالب وعثمان وطلحة والزبير وعائشة رضي اللّه عنهم أجمعين. ويجب إكفار من قال منهم بجواز نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات الإخوة والأخوات.

[في إكفار اليزيدية]

ويجب إكفار اليزيدية منهم في انتظار نبي من العجم ينسخ شريعة

محمد صلّى اللّه عليه وسلّم.

[في إكفار الجَهْمية]

ويجب إكفار الجَهْمية في نفيهم علم اللّه تعالى وقدرته، وفي قول بعضهم بحدوث علم اللّه، وفي قول/ جميعهم بفناء الجنة والنار. [ل١١٣ب]

[في إكفار النجارية]

ويجب إكفار النجارية في نفيهم صفات اللّه، وفي قولهم إنّ القرآن جسم إذا كُتب، وعرَض إذا قرئ.

[في إكفار الكرّامية المجسِّمة]

ويجب إكفار الكرّامية المجسِّمة مجسمة خراسان في قولهم: إنّ اللّه جسم له حد ونهاية من تحته، وإنّه مماس لعرشه، وإنّه يحدث فيه قدرته وقوله وإرادته ومماسّته لما يماسّه، ورؤيته واستماعه لما يسمعه، وإنّه لا يقدر على شيء سوى الأعراض التي تحدث في ذاته دون ما يحدث في غيره أو يحدث لا في محل.

وأمّا مَن قال منهم[1]: إنّه جسم لا كالأجسام فهو مبتدع، ولا يجب إكفاره، لأنّ الاختلاف بيننا وبينهم وقع في حدّ الجسم، وكذلك من لم يُحِل الرؤية عليه، ولكنه قال: إنّ العباد لا يمكنهم رؤيته، فهو مبتدع ولا يجب إكفاره.

(١) (من. . . منهم) ج: التي قال.

ومَن قال بتخليد أصحاب الكبائر في النار فهو مبتدع ولا يجب إكفاره، لأنّه إنّما قال ذلك إعظاماً لأمر شأن الكبائر، ومن أنكر عذاب القبر فهو مبتدع ولا يجب إكفاره[1]، ومن أنكر شفاعة الشافعين يوم القيامة فهو كافر، لأنّه أنكر نصّ القرآن. ومن أنكر الميزان يوم القيامة فهو كافر لأنّه أنكر نص القرآن. ومَن قال: إنَّ الميزان عبارة عن العدل فقط ولا يكون ميزاناً[2] توزن به الأعمال، فهو مبتدع ولا يجب إكفاره.

[في إكفار المُجْبِرة]

واختلف الناس في إكفار المُجْبِرة، فمن الناس من أكفرهم[3]، ومنهم مَن لم يكفرهم. والصواب إكفار من لم ير للعبد فعلاً أصلاً، لأنَّه أنكر نص القرآن في إثبات الأفعال للعباد.

[في فعل الإيمان]

واعلم أنَّ فعل الإيمان أفضل من ثواب الإيمان، لأنّ فعل الإيمان أصل والثواب عليه تبع، ودرجة الأصل أعلى من درجة التبع[4]، وعلى قول المعتزلة: ثوابُ الإيمان أفضل.

---

(١) (ومن قال. . . إكفاره) ج: -.

(٢) ج: ميزان.

(٣) ج: يكفرهم.

(٤) (من. . . التبع) ج: -.

[في خلق الإيمان]

واعلم أنَّ إيمان العبد مخلوق، لأنّه فعله. والعبد بجميع أفعاله مخلوق اللّه[١]، فمن سئل عن الإيمان أنّه مخلوق أو غير مخلوق، كان سبيله أن يستفصل فيقول: إنَّ اسمَ الإيمان يتوجه إلى وجوه منها اللّه، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالإِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾[٢] أي باللّه، قاله مجاهد. ومنها صفته[٣] لأنَّ اللّه المؤمن، فيكون الإيمان صفة له، ومنها فعل العبد. فإن سأل عن اللّه وصفته فاللّه خالق كل شيء[٤] غير مخلوق وصفته غير مخلوقة، وإنْ سأل عن حال العبد فالعبد مخلوق بجميع صفاته.

ومن الأغبياء مَن قال: إنَّ الإيمان هو فعل العبد غير مخلوق، لأنّه بهدايةِ اللّه تعالى، وهدايته ليست بمخلوقة[٥]. وهذا جهل من قائله، لأنّ فعل العبد لا يكون هداية اللّه بل بهدايته، فيستحيل إطلاق فعل اللّه على فعل العبد.

واعلم أنَّ المؤمنَ لا يكون عدواً للّه وإن ارتكب المعاصي من

---

(١) الماتريدي، توحيد ٦١٨، ١٥: فنقول: مَن يقول بنفي الخلق لا معنى له؛ والبزدوي، أصول ١٥٤، ١٣: اختلف النّاس في الإيمان أنّه مخلوق، أو غير مخلوق، وهذا الاختلاف بين أهل السنّة والجماعة مع اتّفاقهم أنّ أفعال العباد كلّهم مخلوقة للّه تعالى.

(٢) سورة المائدة ٥/ ٥.

(٣) ج: صفة اللّه.

(٤) (كل شيء) ج: -.

(٥) (ليست بمخلوقة) ج: غير مخلوقة.

غير استحلالها، لأنّه لم يترك التوحيد، ولكنه مسيء بفعل المعصية، ومحسن في فعل الإيمان.

ويجب أن تعلم أنّ إيمان جميع الخلق من الملائكة والرسل والأنبياء والأولياء وجميع المؤمنين واحد، لأنّهم آمنوا بواحد يجب الإيمان به. كذلك قال السلف وفيهم أبو حنيفة رضي اللّه عنه.

[في دار الإسلام ودار الكفر]

[ل١١٤ آ] واعلم أنّ دار الإسلام/ دار الإيمان، لأنّ الغالب فيهم أهل السنة والجماعة[1]، ومن كان فيهم يُحكم بأنّه مسلم، ولا يجوز الاستبحاث عن باطنه إلّا مَن عُرفت بدعته بيقين. وكل دار كانت الغلبة فيها لأهل الاعتزال كعسكر مكرم، أو بقعة غلب عليها الخوارج كجبال عُمان ورساتيق سجستان، أو غلب عليها مذهب القرامطة مثل هجر والقاهرة على باب مصر. فإن كان أهل السنّة فيها مستضعفين لا يمكنهم المقام فيها إلّا بإخفاء مذهبهم أو على ذمة أو جزية، فتلك الدار دار كفر ويجب قتال أهلها، وكل من يوجد في تلك الدار فهو كافر إلّا مَن ظهر الإسلام منه بيقين.

وأمّا بقعة فيها أهل الإسلام وأهل الكفر ولم يغلب أحد الفريقين على الآخر، أو اجتمع فيها أهل الحق وأهل الكفر وأمكن إظهار المذهب الحق من غير تقية ومن غير عهد وجزية، فلا تكون البقعة دار كفر ولا دار إسلام ولا دار فِسْق. فإن دار الإسلام ما كانت الغلبة فيها

(١) النسفي، تبصرة ٨١٨، ٢١: ثم لا تنازع في جميع المسلمين أنّ الدار التي هي لأهل الإسلام هي لأهل الإيمان.

للمسلمين، ودار الكفر ما كانت الغلبة فيها لأهل الكفر وبالله القوة.

فصـل

في الإرادة والمشيئة

قال الشيخ الإمام الأجل الزاهد مصنف الكتاب[١] رضي الله عنه: اعلم[٢] أنّ الإرادة والمشيئة في كل شيء من الأعيان والأفعال للّه عزّ وجل[٣]، فلا يكون شيء من الأعيان وأفعال الخلق إلّا بمشيئة

(١) (الشيخ... الكتاب) ج: -.

(٢) ج: واعلم.

(٣) الماتريدي، توحيد ٧١، ١٢: فإذا ثبت الاختيار ثبتت له القدرة على الخلق والإرادة، لكونه على ما هو عليه؛ والسمرقندي، جمل ١٠، ٤: ثم ما سواه جل وتعالى تحت قدرته وقضائه ومشيئته؛ والبزدوي، أصول ٤١، ٢: قال أهل السنّة والجماعة: إنّ اللّه تعالى شاء ومريد بمشيئة قائمة بذاته، وإرادة قائمة بذاته، وهو قديم بمشيئته وإرادته؛ والنسفي، تبصرة ٣٧٥، ٩: فقال جمهور الأمّة: إنّ اللّه تعالى موصوف بالإرادة على الحقيقة؛ ٣٧٩، ٥: فقال أهل الحق: إنّه تعالى مريد بإرادة قائمة بذاته؛ والنسفي، تمهيد ٢٠٦، ٣: ثم إنّ صانع العالم جل وعلا أوجده باختياره، إذ مَن لا اختيار له في فعله فهو مضطر، والمضطر عاجز، ولا اختيار بدون الإرادة، فكان مريداً؛ والنسفي، عقائد ٢، ١٢: والإرادة صفة للّه تعالى أزلية قائمة بذاته؛ والصابوني، كفاية ١٢٨ب: قال أهل الحق، نصرهم اللّه: إنّ صانع العالم جل وعلا مريد فيما صنع، وله إرادة قديمة قائمة بذاته؛ والصابوني، بداية ٨٢، ٢: ذهب أهل الحق إلى أنّ اللّه تعالى مريد بإرادة قديمة قائمة بذاته؛ والنسفي، عمدة ١١، ٤: صانع العالم أوجده باختياره، إذ مَن لا اختيار له فهو مضطر مجبور، فيكون عاجزاً، ولا اختيار بدون الإرادة؛ والنسفي، اعتماد ٨٠، ١: ثم صانع العالم أوجده باختياره، إذ مَن لا اختيار له فهو مضطر والمضطر عاجز... ولا اختيار بدون الإرادة، فكان مريداً.

اللّه وإرادته[١]، وهذا من أصل الإيمان، فلا يصح الإيمان[٢] إلّا به.

[في مائية المشيئة والإرادة]

واختلفت العبارات في مايية المشيئة والإرادة، فقال بعضهم: إنّ المشيئة باطن الإرادة، والإرادة ظاهر المشيئة، وقال بعضُهم: إنّ الإرادة عامة والمشيئة خاصة. وقال بعضُهم: هما سواء، وهذا القول هو الصحيح[٣]، لأنّ الإرادة في أصل وضع العربية الطلب، كما قال

(١) الماتريدي، توحيد ٤٥٨، ٨: على أنّ في إيجاب القول بالإرادة في كل شيء إيجاب القول بخلق الأفعال؛ والبزدوي، أصول ٤٢، ١٠: قال أهل السنّة والجماعة: إنّ الحوادث كلها من الأعيان والأفعال بمشيئة اللّه تعالى؛ والنسفي، تبصرة ٣٧٨، ١٣: وأنّه تعالى أراد كل ما علم حدوثه أن يحدث، جسماً كان ذلك أو عرضاً، اختيارياً كان ذلك أم اضطرارياً، قبيحاً كان أم حسناً؛ والنسفي، تمهيد ٢١٠، ٦: ثبت أنّه تعالى مريد بإرادة أزلية قائمة بذاته، هي إرادة لكل مراد لوقت وجوده؛ والصابوني، كفاية ١٣١ب: وإذا عرف هذا نقول: إنّه تعالى مريد لمراداته أجمع بإرادة واحدة؛ والصابوني، بداية ١٢٢، ٢: قال أهل السنّة: كل محدث فهو بإرادة اللّه تعالى وقضائه وقدره، عبثاً كان أو عرضاً؛ والنسفي، عمدة ١١، ١٢: وعندنا هو مريد لجميع مراداته بإرادة واحدة قديمة قائمة بذاته؛ والنسفي، اعتماد ٨٠، ٧: وعندنا هو مريد بإرادة قديمة قائمة بذاته.

(٢) ج: إيمان.

(٣) الماتريدي، توحيد ٤٥٩، ٣: ودل على المشيئة في هاتين الآيتين ٦/٣٩، ٦/١٢٥، ليست بأمر ولا رضا؛ والبزدوي، أصول ٤٣، ١١: ولكن عامة أهل السنّة والجماعة ما فرقوا بين المشيئة والإرادة وهو صحيح، فإنّ في حق اللّه تعالى لا فرق بينهما؛ والنسفي، تبصرة ٣٧٥، ١: وهي بعينها لفظان ينبئان عن معنى واحد، لم يفرّق بينهما أحد من المتكلمين إلّا الكرّامية؛ والصابوني، كفاية ١٣١ب: وأصحابنا رحمهم اللّه فرقوا بين الرضا والإرادة؛ والصابوني، بداية ١٢٤، ٣: ولا =

عزَّ وجلَّ: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ... وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ﴾[1] أي طلبها. ولا تتعلّق الإرادة بالشيء إلّا من جهة أن يحصل، فإذا أفادت[2] إلى اللّه لا تحمل على الطلب، بل تحمل على نفي السهو والغفلة[3]، وإنّه إذا[4] أراد كون شيء كان بتكوينه، وكذلك المشيئة مثل الإرادة. فإذا كانت مضافة إلى اللّه، كان معناها نفي السهو والغفلة والجزاف عن المريد، فكذلك في حق كل مريد، مع أنّ معنى الطلب[5] واحد، فثبت أنّ معنى الإرادة والمشيئة واحد.

[في خلق كل الأعيان والأفعال]

وكل موجود من الأعيان والأفعال فهو مقدور اللّه تعالى ومخلوقه، خيراً كان أو شراً، حسناً كان أو قبيحاً. واللّه يريد ويشاء أن يخلق القبيح قبيحاً، ويريد ويشاء أن يكون الحسن حسناً[6]. وإرادة

= فرق بين المشيئة والإرادة عند أهل السنّة؛ والنسفي، اعتماد ٨٢، ٣: والإرادة والمشيئة واحدة عند المتكلمين خلافاً للكرامية.

(١) سورة الإسراء ١٧/ ١٨ ـ ١٩.

(٢) ج: أضيفت.

(٣) (نفي... والغفلة) ج.

(٤) ج: وإنّه.

(٥) (نفي... الطلب) ج: -.

(٦) البزدوي، أصول ٤٢، ١٠، قال أهل السنة والجماعة: إنّ الحوادث كلها من الأعيان والأفعال بمشيئة اللّه تعالى وإرادته وحكمه، خيراً كان أو شرّاً، إلّا أنّ الخير منها برضا اللّه ومحبته، والشر منها ليس برضا اللّه تعالى ومحبته؛ والنسفي، تبصرة ٦٨٩، ٤١: والحاصل عندنا أنّ كل حادث بإرادة اللّه تعالى على أي وصف كان، ثم ما كان من ذلك طاعة فهو بمشيئته وإرادته ورضاه ومحبته وأمره وقضائه =

القبيح قبيحاً حسنةً كما أنّ إرادة الحسن حسناً حسنة. والدليل على أنَّ
كل ذلك بإرادة اللّه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ
٣ أَرَادَ بِكُمْ سُوءً أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً﴾[١]، وقال: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللّهُ أن
يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً
حَرَجاً﴾[٢]. فذكر الإرادة[٣] في الأمرين، فيكون كل ذلك بإرادة اللّه.
٦ وذكر المشيئة في الأمرين كما قال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾[٤] أي
أشركوا بمشيئة اللّه. وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللّهُ/ لَجَمَعَهُمْ عَلَى
الْهُدَى﴾[٥]، وقال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلٰكِنَّ اللّهَ يَفْعَلُ مَا

وقدره، وما كان معصية فهو بمشيئة اللّه تعالى وإرادته وقضائه وقدره وليس بأمر اللّه ولا برضاه ومحبته؛ والنسفي، تمهيد ٣١٤، ٩: ثم حاصل المذهب أنّ كل حادث بإرادة اللّه تعالى على أي وصف كان، ثم ما كان من ذلك طاعة فهو بمشيئة اللّه تعالى وإرادته ورضاه ومحبته وأمره وقضائه وقدره، وما كان معصية فهو بمشيئة اللّه تعالى وإرادته وقضائه وقدره، وليس بأمر اللّه تعالى ولا رضاه ولا بمحبته؛ والنسفي، عقائد ٢، ١٥: واللّه تعالى خالق كل أفعال العباد من الإيمان والطاعة والعصيان، وهي كلها بمشيئة اللّه تعالى وإرادته وحكمه وقضائه وتقديره... والحسن منها يرضي اللّه، والقبيح منها ليس برضاه؛ والنسفي، عمدة ٢٠، ١٠: وإنّه مريد لجميع الكائنات عيناً أو عرضاً، طاعة أو معصية، لأنّه خالقها بالاختيار، فيكون مريداً لها ضرورة، إلّا أنّ الطاعة بمشيئته وإرادته ورضاه ومحبّته وأمره وقضائه وقدره، والمعصية بقضائه وقدره وإرادته ومشيئته دون أمره ورضاه ومحبته.

(١) سورة الأحزاب ٣٣/ ١٧.

(٢) سورة الأنعام ٦/ ١٢٥.

(٣) (فذكر الإرادة) ج: ولفظة الإرادة تستعمل في الأمرين.

(٤) سورة الأنعام ٦/ ١٠٧.

(٥) سورة الأنعام ٦/ ٣٥.

يُرِيدُ﴾(١). أي شاء اللّه اقتتالَهم، ولكنّ اللّه يفعل ما يريد. فذكر المشيئة، ثم ذكر الإرادة فدلّ أنّهما سواء، ودل أنّ كل شيء بإرادة اللّه ومشيئته، وقال: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إلّا أنْ يَشَاءَ اللّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾(٢).

وأهل الاعتزال محجوجون بهذه الآيات وأمثالها، ولا يصلح حمل هذه الإرادة على الأمر، وحمل المشيئة على القَسْر. أمّا بطلان اعتبار معنى الأمر في الإرادة، فلأنّه عزَّ وجلَّ ذكر الإرادة في الهدَى والضلال والخير والشر، وأمّا بطلان اعتبار معنى القسر في المشيئة، فلأن القسر يسلب معنى الاختيار، والعبد مأمور باختيار الإسلام. واحتجوا بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾(٣)، ولا شيء أعسر من الكفر. فلا يكون الكفر بإرادة اللّه ومشيئته. قيل لهم هذا اليُسر والعُسر فيما سبق ذكره من الرخصة في أمر الصيام، والرخصة في الإفطار والقضاء. ولأنّه عزَّ وجلَّ خاطب المؤمنين في هذه الآية، واللّه عزَّ وجلَّ ما شاء من المؤمنين الكفر في حال كونهم مؤمنين(٤).

واحتجوا أيضاً بقوله: ﴿وَمَا اللّهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ﴾(٥)، وقيل

(١) سورة البقرة ٢/ ٢٥٣.

(٢) سورة التكوير ٨١/ ٢٩.

(٣) سورة البقرة ٢/ ١٨٥.

(٤) البزدوي، أصول ٤٦، ١٩: ولكن إذا شاء من إنسانٍ الإيمانَ، لا توجد مشيته في حقّه الكفر.

(٥) سورة غافر ٤٠/ ٣١.

لهم إنَّ معناه ما اللّه يريد أن يظلمَ.

واحتجوا أيضاً بقوله: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا: لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا[١]...﴾ الآية[٢]. أخبر اللّه عنهم أنَّهم اعتلّوا بمشيئة اللّه لإقامتهم على الشرك فكذبهم اللّه فيما قالوا في قوله: ﴿كَذٰلِكَ[٣] كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾[٤]، فدلّت هذه الآية على أنَّ اللّه تعالى ليس بشاءٍ لشركهم.

والجواب عن ذلك: أنَّ أولئك الكفرة أرادوا أن يعذروا أنفسهم في الشرك، لأنّ اللّه شاء منهم ذلك، والمذهب الحق أنّ العبد لا يكون معذوراً في المعصية، وإن شاء اللّه منه أن يختار العصيان[٥]. فكذّبهم اللّه فيما زعموا، لا أن يكذبهم في إضافة المشيئة إلى اللّه، بدليل ما أضاف جميع الأشياء إلى مشيئته[٦] في آي من القرآن. ثم إنّما لم يكن العبد معذوراً في مشيئة اللّه لأنّه يفعل الشر لهواه، لا لأنّ اللّه شاء ذلك منه، إذ لا علم له بمشيئة اللّه في تلك الحالة.

فإن قيل: إذا علم اللّه أنّ العبد لا يقدر أن يفعل إلّا بما شاء،

---

(١) ي: وَلا آباؤنا.

(٢) سورة الأنعام ١٤٨/٦.

(٣) ج: -.

(٤) سورة الأنعام ١٤٨/٦.

(٥) الماتريدي، توحيد ٤٩١، ١٠: والأصل في القضاء والقدر والتحقيق والإرادة أنّ لا عذر لأحد بذلك؛ والبزدوي، أصول ٥١، ١٦: ثم نقول: ليس في الآية إبطال حجّتهم لا تكذيبهم أنّ مشيئة اللّه تعالى كُفرهم لا يكون دافعاً عنهم العذاب.

(٦) ج: مشيئة اللّه.

فأي فائدةٍ في أمره له؟ قيل له: للأمر فوائد منها: بيان أن الآمر مَنْ أهلٌ أن يأمر، وأنّ المأمور من أهلٌ أن يؤمر، وأنّ المأمور به غير ممتنع في نفسه، ووجوب الائتمار[(١)] على المأمور. فأمّا الائتمار فلا يتعلق بالأمر، لأنّ ذلك شيء يرجع إلى المأمور بانتفاعه بالائتمار واستضراره بترك الائتمار، فلا يجوز تعليق[(٢)] الائتمار بالأمر. ويجوز تعليق وجوب الائتمار بالأمر[(٣)].

ولقد جرى بين أبي حنيفة رضي اللّه عنه وصاحب غيلان في مسألة القدر كلام في قصة طويلة ذُكر فيها أنّ صاحب غيلان قال لأبي حنيفة رضي اللّه عنه: ماذا شاء فرعون لنفسه؟ قال: الكفر. وماذا شاء إبليس من فرعون؟ قال: الكفر. وما شاء اللّه من فرعون؟ قال: الكفر، وما شاء موسى من فرعون؟ قال: الإيمان. قال: إذاً وافقت مشيئة فرعون ومشيئة إبليس مشيئة اللّه، وخالفت مشيئة/ موسى [ل١١٥آ] مشيئة اللّه تعالى. وقال[(٤)] أبو حنيفة: إنّ اللّه شاء من فرعون أن يشاء لنفسه الكفر، وشاء من إبليس أن يشاءَ لفرعون الكفر، وشاء من موسى أن يشاء لفرعون الإيمان، فكل ذلك بمشيئة اللّه تعالى. فقال[(٥)] صاحب غيلان: أصبتَ، ثم قال له أبو حنيفة رضي اللّه عنه: إنّ

---

(١) ج: + به.

(٢) (المأمور... تعليق) ج: -.

(٣) (ويجوز...) ج، ي: -.

(٤) ج: قال.

(٥) ج: وقال.

اللّه عزَّ وجلَّ قال: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾[(١)]، فهل كان يقدر أبو لهب أن يبطل هذه السورة في اللَّوح المحفوظ، وأن يؤمن فيكون رجلاً صالحاً؟ قال لا وقد انتقض قولي[(٢)].

وفي هذه القصة أنّ أبا حنيفة رضي اللّه عنه قال له: هل أنت مؤمن؟ قال: نعم، فقال: بِمَ عرفت أنَّك مؤمن؟ قال: من قِبَل كتاب اللّه. قال: من أين تعلم أنّه كتاب اللّه تعالى؟ قال: من قِبل المؤمنين. قال: أليس هم خصماء مثلك؟ فهل تكون للخصم شهادة؟ فأطرق ساعة وقال: من قِبل اللّه أنّه قد أعلمني. قال صدقت، فما أعلم الكفار مثل الذي أعلمك. ألا ترى أنّه خصّك بشيء حرَمهم؟ قال قد انتقض قولي، جزاك اللّه يا أبا حنيفة عن الإسلام وأهله خيراً. فهل لي من توبة؟ قال: نعم، قال: فما توبتي؟ قال: توبتك أن ترجعَ إلى بلادك فتردّهم عما أغويتهم.

ذكر الشيخ الإمام أبو عبد اللّه بن أبي حفص الكبير هذه القصة بطولها في كتاب «الرد على أهل الأهواء»، وقال: بلغنا أنّه أتى الشام فأجاد القول في ردهم.

وقد روي عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قال: «سيكون في آخر الزمان ناس من أمتي يُكذّبون بالقدَر، سيكفيكم من الرد عليهم أن تقولوا: ﴿ألم تعلم أنّ اللّه يعلم ما في السماء والأرض؟ إنّ ذلك في كتاب إنّ ذلك على اللّه يسير﴾[(٣)].

(١) سورة المسد ١١١/١.

(٢) ج: قوله.

(٣) سورة الحج ٢٢/ ٧٠.

وشرح هذا ما روي عن أبي حنيفة رضي اللّه عنه أنّه قال: إذا كلمت القدري فإنّما هو حرفان إمّا الكفر[١] وإمّا أن يتابعك، فسلْه أوّل ما تكلمه: هل علم اللّه في سابق علمه هذه الأشياء كما هي؟ فإن قال: لا، فقد كفر، وإن قال: نعم قد علم اللّه هذه الأشياء أن تكون كما هي إلى يوم القيامة، فقل[٢]: شاء اللّه أن يصدق علمه؟ فإن قال: لم يشأ أن يصدق علمه فقد كفر. وإن قال: شاء اللّه أن يصدق علمه، فقد أخبرك أنّ اللّه عزَّ وجلَّ شاء للكافر[٣] الكفر، وشاء للمؤمن[٤] الإيمان، وأنّ الأشياء كلها بمشيئة اللّه تعالى.

وعن أبي حنيفة رضي اللّه عنه أنّه قال: إذا كلّمت القدري فقل له: أخبرني عن[٥] الشيء إذا أردته فأصبته، هل للّه فيه مشيئة؟ فإنْ قال: نعم، فقل: مشيئة اللّه السابقة أو مشيئتك[٦] مع مشيئة اللّه تعالى؟ فإنْ قال: مشيئة اللّه هي السابقة فقد ترك مذهبه، وإن قال: مشيئتي السابقة، فقد كفر، لأنّه زعم أنّه أقدم ممن خلقه، وإن قال: مشيئتي مع مشيئته، فقد كفر لأنّه ادّعى الشركة مع اللّه، وهذا كفر، وباللّه العصمة.

---

(١) ج: أن يكفر.

(٢) ج: فهل.

(٣) ج: الكافر.

(٤) ج: المؤمن.

(٥) ج: من.

(٦) ج: + أو مشيئتك.

فصل

في القضاء والقدر

اعلم أنّ هذه المسألة ومسألة المشيئة والإرادة ومسألة خلق الأفعال واحدة[1]. وكان[2] أبو القاسم الكعبي يقول: إنّ اللّه لا يقضي بالكفر، لأنّ الكفر غير مرضي اللّه وقضاء اللّه مرضي، ولم يعرف أنّ المقضي هو الذي غير مرضي، والكفر بقضاء اللّه،/ [ل ١١٥ب] لا قضاء اللّه، واللّه الموفق.

[في فعل الأصلح]

ولا يجب على اللّه تعالى فعلُ الأصلح بعباده[3]، ولا فعل ما هو الصلاح لهم. والاعتقاد ينفي وجوب ذلك على اللّه، ونفي وجوب شيء عن اللّه من الإيمان[4].

---

(١) الماتريدي، توحيد ٤٨٦، ٦: الأصل عندنا أنّ هذه المسألة ومسألة الإرادة كلها في خلق الأفعال؛ والنسفي، تبصرة ٧١٥، ٢: وإذا ثبت أنّ اللّه تعالى هو الذي خلق الأفعال، ثبت أنّه تعالى قضى تكوّنها وقدّرها على ما هي عليه من حسن وقبح؛ والنسفي، تمهيد ٢٣١، ٤: إذ المراد من قول أهل الحق: إنّ المعاصي بقضاء اللّه تعالى أي بخلقه، إذ القضاء يذكر ويريد به الفعل؛ والصابوني، بداية ١٣٥، ٤: وهي مبنية على مسألة خلق الأفعال.

(٢) ج: وقال.

(٣) ج: لعباده.

(٤) الماتريدي، توحيد ١٥٢، ١٠: ولا يجوزأن يكون شيء حكمة يصير سفهاً، لأنّ تأويل الأصلح أن يكون أصلح لغيره، وقد يكون به الفساد عندهم، وتأويل الحكمة الإصابة؛ والسمرقندي، جمل ٢٣، ٢: ثم القول في الأصلح: أنّه لما ثبت أنّه =

وقال قوم من المعتزلة: إنّه يجب على اللّه[1] أن يفعل بعباده ما هو الأصلح لهم. وقال بعضهم: يجب على اللّه أن يفعل بعباده[2]
٣ ما هو الصلاح لهم، وله أن يترك ما هو الأصلح لهم. وهؤلاء القوم أكفر[3] بعضُهم بعضاً، وكلهم كفار، لما[4] أوجبوا على اللّه شيئاً، لأنّ الموجَب عليه مقهورُ الموجِب، ومن جوّز القهر على اللّه تعالى
٦ فهو كافر[5]. ولا يجوز أن يوجب بنفسه على نفسه[6] شيئاً لما بيّنا من استحالة ذلك فيما تقدم، واللّه أعلم[7].

= حكيم عليهم، لم يجز أن يخرج فعله عن الحكمة؛ والبزدوي، أصول ١٢٦، ٤: قال أهل السنّة والجماعة: إنّه لا يجب على اللّه تعالى شيء البتّة؛ والنسفي، تبصرة ٧٢٣، ٦: وإعطاء المصلحة ليس بواجب على اللّه تعالى، ولا إعطاء الأصلح؛ والنسفي، تمهيد ٣٣٩، ٤: ثبت أنّ الأصلح ليس بواجب على اللّه تعالى، ولا ما هو المصلحة؛ والنسفي، عقائد ٣، ٧: وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على اللّه تعالى؛ والصابوني، بداية ١٢٨، ٢: قال أهل الحق: لا يجب على اللّه تعالى رعاية الأصلح لعباده ولا رعاية الصلاح لهم؛ والصابوني، بداية ١٢٨، ٢: قال أهل الحق لا يجب على اللّه تعالى رعاية الأصلح لعباده ولا رعاية الصلاح لهم عندنا خلافاً للمعتزلة؛ والنسفي، عمدة ٢١، ١٠: وثبت أنّ الأصلح والصالح ليس بواجب على اللّه تعالى؛ والنسفي، اعتماد ١٨٩، ٥: يثبت أنّ الأصلح والمصلحة ليس بواجب على اللّه تعالى.

(١) (على اللّه) ج: عليه.
(٢) ج: بهم.
(٣) ج: قد كفر.
(٤) ج: بما.
(٥) ج: + باللّه واللّه المستعان.
(٦) (على نفسه) ي: بنفسه.
(٧) (ولا . . . أعلم) ج: -.

فصـل

في إثبات(١) الكلام للّه عزَّ وجلَّ(٢)

اعلم بأنَّ لِلّه عزَّ وجلَّ كلاماً(٣)، بدليل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُم مَنْ كَلَّمَ اللّهُ﴾(٤)، اللّه عزَّ وجلَّ فضَّل بعض رسله على بعض بالتكليم، والتفضيل بالتكليم يقتضي تحقيق الكلام للّه عزَّ وجلَّ ليحصل هذا التفضيل والتخصيص. ويدل عليه أنّه ذكر المصدر فقال: ﴿تَكْلِيماً﴾(٥)، وذكر المصادر لا يكون إلّا

(١) ج: -.

(٢) ج: -.

(٣) الماتريدي: توحيد ٨٨، ٥: الأصل أنّ اللّه عزَّ وجلَّ قد ثبت وصفه بالكلام بحجّة السمع والعقل؛ والبزدوي، أصول ٥٣، ٩: قال أهل السنّة والجماعة: إنّ اللّه تعالى متكلّم بالكلام؛ والنسفي، تبصرة ٢٥٩، ٣: قال أهل الحق: إنّ كلام اللّه تعالى صفة له؛ والنسفي، ١٥٥، ٤: وحجتنا أن كلام اللّه تعالى صفة قائمة تدخل تحت الرؤية؛ والنسفي، تمهيد ١٧٤، ٤: ثم إنّ اللّه تعالى متكلم بكلام واحد، وهو صفة له أزلية؛ والنسفي، عقائد ٢، ٦: وهو جل جلاله متكلم بكلام واحد، وهو صفة أزلية؛ والصابوني، كفاية ٩٨ب: قال أهل الحق نصرهم اللّه: إنّ اللّه تعالى متكلم بكلام قديم أزلي باق أبدي قائم بذات اللّه تعالى؛ والصابوني، بداية ٦٠، ٢: قال أهل الحق: إنّ اللّه تعالى متكلم بكلام واحد أزلي قائم بذاته؛ والنسفي، عمدة ٧، ١٤: صانع العالم متكلّم بكلام واحد أزلي قائم بذاته؛ والنسفي، اعتماد ٦٢، ٤: صانع العالم متكلّم بكلام واحد وهو صفة أزلية قائمة بذاته.

(٤) سورة البقرة ٢/ ٢٥٣.

(٥) سورة النساء ٤/ ١٦٤: ﴿وَكَلَّمَ اللّهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾.

على تحقيق ما له المصادر.

ولا يجوز تأويل هذا التكليم على قدرة اللّه على الكلام كما قالت الكرّامية، لأنّ هذه الخصوصية لا تحصل بكون اللّه قادراً على الكلام ولا يجوز أيضاً تأويله على أنّ اللّه عزّ وجلّ خلق كلاماً وصوتاً[١]، فألقى على مسامع موسى كما قال بعض النّاس، لأنّ هذه الخصوصية لا تحصل بذلك الكلام، لأنّ ذلك الكلام لا يكون كلام اللّه تعالى. والخصوصية بهذا التكليم أن يُسمعَ كلامُ اللّه بلا ترجمان، كما قال عزّ وجلّ: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللّهُ إلّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً...﴾ الآية[٢]. والتكليم من وراء حجاب أن يسمع كلام اللّه والعبد في الحجاب[٣]، ولا يُرى اللّه حتى يصح هذا التقسيم الذي ذكر.

ولا يجوز تأويله أيضاً على أن خلق كتاباً فكلمه بذلك الكتاب كما قال بعض الناس، لأنّ هذه الخصوصية لا تحصل بالتكليم

---

(١) الماتريدي: توحيد ٩١، ٤: أسْمعه بلسان موسى وبحروف خلقها وصوت أنشأه، فهو أسمعه ما ليس بمخلوق؛ والبزدوي، أصول ٥٩، ٣: لا جائز أن يكون متكلماً بكلام خلقه في غيره وهو قائم به؛ والنسفي، بحر ١٤٥، ٥: فأسمعه جبرائيل بالصوت والحروف، فخلق صوتاً فسمعه بذلك الصوت والحروف.

(٢) سورة الشورى ٤٢/ ٥١.

(٣) النسفي، بحر ١٤٦، ١٤: ثم نقول: اللّه تعالى كلم جبرائيل عليه السّلام من وراء الحجاب، كما كلّم اللّه تعالى محمّداً عليه الصلاة والسلام ليلة المعراج من وراء الحجاب، وكلم آدم وموسى من وراء الحجاب؛ والصابوني، كفاية ١١٠ب: فأمّا التكليم بطريق الحجاب فواسطة الصوت والحرف فيه لازمة.

بواسطة[١].

والدليل على أنّ للّه عزَّ وجلَّ كلاماً أنّ الحيَّ لا ينفكّ عن
٣ الكلام أو أضداده، وهذا ظاهر لا ينكره عاقل. وأضداد الكلام
الخَرَسُ والسكوت، واللّه متعالٍ عن الخرَس لأنّه آفة، وكذلك متعالٍ
عن السكوت لأنّه لو كان ساكتاً لكان كذلك فيما لم يزل ولا يزال،
٦ ولوجب حينئذ أن لا يكون له أمر ونهي وخبر وخطاب، وهذا خلاف

---

(١) (اعلم... بواسطة) ج: واعلم أنّ لِلّه تعالى صفة الكلام وصفة القول، وله قول وكلام على الحقيقة، وكلامه وقوله ليس بحروف ولا أصوات ولا نطق ولا منطق ولا من الآلات نحو اللسان واللهوات والشفتين بل بلا كيف، كما أنّ جميع صفاته بلا كيف. والدليل على أنّ له كلاماً يقال: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللّهِ﴾ (سورة التوبة ٩/ ٦)، وقوله: ﴿يَسْمَعُونَ كَلامَ اللّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ...﴾ الآية (سورة البقرة ٢/ ٧٥)، وقوله: ﴿وَكَلَّمَ اللّهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾ (سورة النساء ٤/ ١٦٤)، أخبر عن كلامه مع موسى وأكّد ذلك بالمصدر بقوله: ﴿تَكْلِيماً﴾ لأنّ ذكر المصدر مع الفعل يكون لتوكيد الفعل. وقال: ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلامِي﴾ (سورة الأعراف ٧/ ١٤٤). والدليل على أنّ له قولاً قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (سورة يّس ٣٦/ ٨٢)، وقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ...﴾ الآية (سورة النحل ١٦/ ٤٠) وقوله: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلاماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ (سورة الأنبياء ٢١/ ٦٩).

فنزلت هذه الآيات على أنّ للّه كلاماً وقولاً، وكلامه أمر ونهي وخبر، فهو متكلم قائل مخبر، وكلامه ليس بحروف ولا أصوات، لأنّ الحروف متقدم بعضها على بعض في الوجود كقولنا: زيد فالزاء قبل الياء، فإذا تكلّم بالحروف لا يبقى والأصوات لا تبقى. وكلام اللّه صفة له باقية كسائر الصفات، ولا يجوز أن يكون بالآلات لأنّ الآلات صفات الأجسام، واللّه ليس بجسم بدليل ما بيّنا فيما تقدم، ولأنّ الآلات للحاجة واللّه غني عن كل شيء.

الدين، ولما انتفَى ضد الكلام عنه ثبت له الكلام[١].

والدليل عليه قوله عزَّ وجلَّ: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[٢]، وشهادةُ اللّه قولُ اللّه، لأنّ الملائكة وأولو العلم شهدوا بهذه الشهادة، وشهادتهم قولهم، فكذلك شهادة اللّه تكون قوله. والدليل عليه أنّه متكلّم[٣] ومن نفى كونه متكلماً فقد وصفه بضده وهو الخرس والسكوت.

---

(١) الماتريدي، توحيد ٨٩، ١: إنّ كل عالم قادر لا يتكلم فعن آفة، يكون من عجز أو منع، واللّه عنه متعالٍ، ثبت أنّه متكلم؛ والبزدوي، أصول ٥٤، ١٤: وعند أهل السنّة والجماعة: الكلام ما ينبغي به الخرس والسكوت؛ والنسفي، عقائد ٢، ٨: وهو صفة منافية للسكوت والآفة؛ والصابوني، كفاية، ١٠٠آ: فنقول: لا شك أنّ الكلام من جملة صفات الكمال، والحي إذا لم يكن موصوفاً به، فإنّه لا شك أن يوصف بما هو ضده وهو الآفة والسكوت(وكل ذلك) من النقائص، تعالى اللّه عن ذلك علواً كبيراً؛ والصابوني، بداية ١٤، ٦٠: وحجّتنا أنّ الحي لو لم يكن موصوفاً بالكلام لكان موصوفاً بضد من أضداده نحو: السكوت والخرس والطفولية، وكل ذلك من النقائص، تعالى اللّه عن ذلك علواً كبيراً؛ والنسفي، عمدة ٧، ١٤؛ اعتماد ٦٢، ٥: مناف للسكوت.

(٢) سورة آل عمران ٣/ ١٨.

(٣) الماتريدي، توحيد ٨٨، ٥: وقد وُجد الاتفاق على أنّه متكلم، وأنّ له كلاماً في الحقيقة؛ والبزدوي، أصول ٦٠، ٥: والدليل على أنّه يجب أن يكون متكلماً لأنّه آمرٍ وناهٍ ومخير ومستخير؛ والنسفي، عقائد ٢، ٨: واللّه تعالى متكلم بها آمر وناه ومخير؛ والصابوني، كفاية ٩٨ب: قال أهل الحق نصرهم اللّه: إنّ اللّه تعالى متكلم بكلام قديم أزلي باق أبدي قائم بذات اللّه تعالى؛ والصابوني، بداية ٦٠، ٢: قال أهل الحق: إنّ اللّه تعالى متكلم بكلام واحد أزلي قائم بذاته؛ والنسفي، عمدة ٧، ١٤: صانع العالم متكلم بكلام واحد أزلي قائم بذاته؛ والنسفي، اعتماد ٦٢، ٤: صانع متكلم بكلام واحد وهوصفة أزلية قائمة بذاته.

فثبت بهذا أنّه قد كُلِّم حتى وصف بالتكليم(١). ويدل عليه قوله(٢) صلّى اللّه عليه وسلّم: «فضلُ كلامِ اللّهِ على سائرِ الكلام(٣) كفضل اللّه على خلقه». فقد أثبت للّه كلاماً. ولما ثبت بهذه الأدلة [ل١١٦آ] أنّ للّه عزَّ وجلَّ كلاماً، قلنا/ : إنّ كلامَ اللّه على مقتضى إلٰهيته، لأنّه كلام إلٰهٍ، ومُقتضى إلٰهيته السبحانية عن معاني الخلق، فكذلك كلامه يكون على وصف السبحانية عن معاني الخلق، فلا يوصف بالحروف والصوت والحدث.

ولا يوصف اللّه بالسكون لأنّه ضد الكلام، ولا مدخل للتضاد في أوصاف اللّه عزَّ وجلَّ، لأنّ أوصافَ اللّه تقتضي الأزلية والبقاء

---

(١) (وهذا ظاهر. . . بالتكليم) ج: ولما كان اللّه حيّاً لم يزل ولا يزال، وكان متعالياً عن أضداد الكلام وجب كونه متكلماً له كلام، والدليل على أنّه متعالياً عن أضداد الكلام، أنّ من أضداد الكلام السكوت، لأنّ الساكت لا يكون متكلماً، والمتكلم لا يكون ساكتاً، ولا يتصور أن يكون ساكتاً متكلماً. ولا يوصف اللّه بالسكوت لأنّه ينتفي عنه الكلام بالسكوت، وكلام اللّه باقٍ كما أنّ جميع صفاته باقية، فكما لا يجوز أن ينفي صفة من صفاته، فكذلك لا يجوز أن ينفي الكلام عنه، وهذا لأنّ صفته صفة الإلٰهية، فلا يجوز أن يدخل بعض في وصف الإلٰهية. ومن ضد الكلام الطفولية، ولا يوصف اللّه بالطفولية لأنّ الطفولية للتوليد وأنّه: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (سورة الإخلاص ١١٢/ ٣). ومن أضداده الخرس والسكتة، وهو متعال عنهما، لأنّهما من الآفات، واللّه منزّه عن الآفات، لأنّ الآفة تنبغي للعاجز، واللّه متعال عن العجز، وباللّه التوفيق.

(٢) (ويدل. . . قوله) ج: والذي يدل على أنّ للّه كلاماً ما روي عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال.

(٣) (سائر الكلام) ج: كلام خلقه.

لأنّه أزليٌّ باق(١). ولا يوصف اللّه بأنّه قائل أبداً، لأنّ ذلك يقتضي الكيفية، ولا يدخل كلامُ اللّه تحت تركيب كلام الخلق وعبارتهم.

٣ وهذا وإن كان لا يدخل في الوهم، فإنّه لا يمتنع ثبوته، كما لم يمتنع ثبوت ذاته متعالياً عن معاني الخلق، وباللّه القوّة(٢).

---

(١) البزدوي، أصول ٥٦، ٤: ولكن شرط الكلام وجود ذات باق، ثم إن كان الكلام عن اختيار، يشترط الحياة، وإن لم يكن عن اختيار لا يشترط الحياة.

(٢) (فقد أثبت... القوّة) ج: ومعلوم أنّ فضل اللّه على خلقه ثابت أزلي قديم لا يشبه شيئاً، فكذلك كلام اللّه يجب أن يكون أزلياً لا يشبه كلام الخلق بوجه من الوجوه. وقد قالت الخوارج لعلي بن أبي طالب: إنّك نزلت على حكم مخلوق، عنوا بذلك أبا موسى الأشعري. فقال علي رضي اللّه عنه: إني ما حكّمت مخلوقاً، وإنّما حكّمت كلام اللّه. فقد أشار علي رضي اللّه عنه إلى أنّ كلام اللّه غير مخلوق، وأراد بقوله: حكّمت كلام اللّه قوله: ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكماً مِنْ أَهْلِهَا﴾ (سورة النساء ٤/ ٣٥). وفي حديث آخر عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنه قال «القرآن غير مخلوق».

ولقد انكر بعض أهل الضلال أن يكون للّه كلاماً أصلاً لا حادثاً ومحدثاً ولا خلقاً، وقالوا: إنّ إضافة الكلام إلى اللّه مجاز، ويجوز أن يضاف الكلام إلى الشيء مجازاً كما قال شاعرهم: [من مجزوء الكامل]

وحطّتكَ أحداثٌ صمَتْ ونعتْكَ أزمنة حفَتْ
وتكلّمتْ عن أوجهٍ تبلَى وعن صُوَرٍ سبتْ
وإن يكُ قبرُكَ في القبورِ وأنت حيٌّ لم تمتْ

فقد أضاف الشاعر الكلام إلى العمود وهي لا تتكلم. فثبت أنّه يجوز إضافة الكلام إلى مَن لا يتكلم مجازاً، فكذلك في حق اللّه قلنا: إنّ المجاز أصله إلى ما يجوز في الاستعمال، وإذا استعمل الاسم في موضعه على الأصل لا يجوز اعتبار المجاز فيه، لأنّه لو اعتبر المجاز في كل شيء أدى إلى نفي الحقائق عن الأشياء. والكلام المضاف إلى اللّه استعمل في موضعه لأنّه يقال: حي لم يزل ولا يزال، ولا ينفك الحي عن الكلام أو أضدادها. فلمّا كان اللّه تعالى متعالياً عن أضداد =

= الكلام كان موصوفاً بالكلام. ولأنّه إذا لم يكن له كلام فمن يكون الآمر والناهي على الحقيقة في الأزل؟ وكيف يثبت اختصاص موسى عليه السلام بكلام اللّه؟ وكيف يثبت سماع كلام اللّه؟ فهذا القول يؤدي إلى تعطيل الأوامر والنواهي ورد قول اللّه تعالى، وهذا كفر صراح لا يشك عاقل في إكفار قائله، فنعوذ باللّه من الكفر والضلال.

وقال نفاة الكلام عن اللّه: إنّه لو كان متكلماً فكان متكلماً فكان بكلام واحد، كما أنّه عالم بعلم واحد، وكذلك سائر صفاته، واللّه تعالى أضاف إلى نفسه كلمات كما قال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي. . . ﴾ الآية (سورة الكهف ١٨/١٠٩)، وقال أيضاً: ﴿مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ (سورة لقمان ٣١/٢٧). فلما كان كذلك، وجب العدول عن حقيقة اسم الكلام المضاف إلى إلى معنى غير. وسمى عيسى ابن مريم كلمته، كما قال: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا. . . ﴾ الآية (سورة النساء ٤/ ١٧١). ولا شكّ أنّ عيسى لا يكون كلام اللّه، ولكنه لما كان بتكوين اللّه من غير وسيلة سَمّاه بها. وكذلك الدلالات التي نصبها على وحدانيته وآنيته سماها كلمات اللّه، لما تكوّنت بتكوين اللّه، فعلى ذلك يتأوّل كلام اللّه.

والجواب عن ذلك أنه إنّما يجوز العدول عن الحقيقة إلى المجاز، إذا استعمل اللفظ في غير موضعه، فأمّا إذا استعمل اللفظ كما استعمل الشاعر الكلام في غير موضعه، فإنّه لا يجوز العدول عن حقيقته إلى المجاز، لأنّه كل يدعى ذلك في كل لفظ فيؤدي إلى نفي الحقائق، وهذا محال. واسم الكلام فيما يحي مذكور في موضعه، لأنّ الحيّ لا ينفكّ عن الكلام أو أضداده، ولما كان اللّه حيّاً لم يزل ولا يزال، وكان متعالياً عن أضداد الكلام كما هو متعالياً عن أضداد سائر صفاته، كان الكلام مذكوراً في موضعه، فلا يجوز العدول عن الحقيقة إلى المجاز.

وأمّا ما ذكر من الكلمات جمعاً مضافة إلى اللّه تعالى، فإنّ المراد بها أسماؤه وصفاته، وعلى ذلك يحمل ما روي عن رسول اللّه أنّه قال: «أعوذ بكلمات اللّه التامّات كلها، من شرّ ما خلق وذرأ وبرأ»، إنّ المراد من هذه الكلمات أسماؤه وصفاته. وأمّا ما ذكر في حق عيسى عليه السّلام فإنّ اللّه بشر بعيسى، وبشارة اللّه =

= كلام اللّه تعالى. وقد يعبّر بالكلمات عن دلالات توحيد اللّه، وقد يعبر بها عن الخصال، كما قال تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ (سورة البقرة ٢/ ١٢٤) أي بخصال، قال ابن عبّاس: واللّه أعلم.

ولما ثبت أنّ لِلّهِ تعالى كلاماً، قلنا: إنّ الكلام اسم لمعنى يقوم بالذات، مسموع مفيد نافٍ لأضداده يكون الذات به متكلماً، فدليل أنّه معنى أنّه صفة تقوم بالذات، فكل صفة معنى، ودليل كونه مسموعاً أنّ اللّه تعالى ذكر الكلام في آي من القرآن مقروناً بالسماع كما قال: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (سورة التوبة ٩/٦)، وقال: ﴿يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (سورة البقرة ٢/ ٧٥)، وقوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾ (سورة النساء ٤/ ١٦٤)، وإنّما يكلّم بما يُسمع، وقال: ﴿يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ. . . ﴾ الآية (سورة الزمر ٣٩/١٨). ودليل كونه مقيداً، أنّ الكلام من الكَلْم وهو الجرح والتأثير، قال تعالى: ﴿سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ﴾ (سورة الأحزاب ٣٣/١٩). وصف اللسان بالحدّ، وحِدَّة اللسان من حيث الكلام وتأثير الكلام من حيث الإفهام والإفادة. ألا ترى أنّ أهل العربية نحو الخليل وسيبويه ودونهما من أهل العربية لم يعدّوا المهمل من الكلام من جملة الكلام نحو الحدش والتمكش وما لا يحصر لعدم الإفادة، ولهذا جعل التميز من شرط صحة الكلام الذي به يتعلق الإحكام، حتى لم يعتبروا كلام المترسّم والنائم لعدم التميز الذي يؤدي إلى الإفادة. ولقد منّ اللّه علينا بتعليم البيان كما قال: ﴿خَلَقَ الإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (سورة الرحمٰن ٥٥/٣ ـ ٤) وقد تبيّن له الشيء وإن لم يكن هناك تلفظ، إذ كان ذلك مفهوماً مفيداً، فثبت ما بيّنا من اعتبار معنى الإفادة في تحديد الكلام.

وقالت المعتزلة: الكلام أصوات مقطعة وحروف منظومة تحتها معان مفهومة، وهذا الذي ذكروا يصلح حدّ العبارة في تحديد أصل الكلام، فكل عبارة كلام وليس كل كلام عبارة، والعبارة أداء حروف مؤلفة، فإن كانت دالة على معنى مفهوم كانت كلاماً، وإلّا لم يكن من جملة الكلام. فإنّما اعتبرت للعبارة كلاماً باعتبار إفادة المعنى، فكان اعتبار المعنى في تحديد الكلام أولى من تحديده بالذي ذكرت المعتزلة، فكان الكلام صفة للّه قائمة بذاته مسموعاً إذ اختصاص الكلام بالسمع. =

= ولا يجوز أن يقال: كلام اللّه مخلوق أو محدث أو حادث، لأنّ المخلوق والحادث والمحدث ما لم يكن فكان، ويستحيل أن لا يكون للّه كلام في الأزل، لما فيه من الوصف له بأضداده، واللّه متعالٍ عن الوصف بأضداده، فيكون متكلماً في الأزل. وقال قوم من المعتزلة: إنّ كلام اللّه مخلوق، ومحلّه اللّوح المحفوظ. ومنهم مَن قال: إنّ محله المصحف وهذا باطل. أمّا الوصف بالخلق فلما بيّنا، وأمّا اعتبار اللّوح المحفوظ والمصحف محلاً له فلأن الحلول للأجسام، والكلام ليس بجسم. ومنهم مَن قال: إنّه جسم أضيف حلّ في اللّوح المحفوظ أو المصحف، وهذا باطل لأنّ الكلام صفة فلا يجوز إطلاق اسم الجسم عليه بحال، ولأنّه لو حلّ في محلّ صار ذلك المحل متكلماً به، إذ الكلام صفة، فحينئذ يكون الكلام كلام ذلك المحل لا كلام اللّه، فلا يكون سامعه سامع كلام اللّه. ألا ترى أنّ اللّه إذا خلق صفة في محل سمي بها؟ فكذلك الكلام. ويقال لهم: إنّ اللّه تعالى كلّم موسى، فلو خلق كلامه في الشجرة لصارت الشجرة قائلة إني أنا اللّهُ لا إله إلّا أنا فاعبدني، وإني أنا ربك فاخلع نعليك، ولصار موسى رسول الشجرة لا رسول اللّه. والقول بذلك في غاية الاستحالة، فما يؤدي إلى ذلك يكون كذلك، ولأنه لو كان محل كلام اللّه المصحف، وكان الكلام عرَضاً لأدّى ذلك إلى أنّ يحل العَرض الواحد ألف محلّ، ويفاده في حالة واحدة. وأدى إلى أن يكون المنزّل على رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قرآنات لا قرآن واحد، والقائل به كافر.

وقال ابن الروندي: إنّ الكلام ما يدبره الإنسان في نفسه ثم ينطق به، والحروف والأصوات غير الكلام. وأحال كون الكلام مسموعاً. وإلى ذلك مال أبو عيسى الوراق الثنوي. وقد أحالا فيما ادّعيا، لأنّ المتفاهم في اسم الكلام في لسان العرب ما يسمع، وما يدبره الإنسان في نفسه، فإنّ ذلك يسمّى فكراً وعزماً ونحوهما يكون من عمل القلب. ولئن أطلق اسم القول على ما يدبره في نفسه، فإنّ ذلك على سبيل المجاز، ولا يجوز التحديد على المجاز، لأنّ المقصود من التحديد هو الكشف عن أصلٍ موضوعٍ للشيء، فلا يجوز التحديد على المجاز.

وقال أبو القاسم[١] الكعبي وأبو هاشم[٢] من المعتزلة: إنّه كان للّه كلام[٣] ثم صار معدوماً[٤]. وهذا باطل، لأنّ كلام اللّه على مقتضَى إلٰهيته، ومقتضَى الإلٰهية الأزليّة والبقاء، ولأنّ في هذا رد قوله عزّ وجلّ: ﴿وَكَلَّمَ اللّهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾[٥]، وورد قوله: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللّهُ لا إِلٰهَ إِلّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾[٦]، وأمثال ذلك[٧].

وقال بعض[٨] المعتزلة: إنّ اللّهَ عزَّ وجلَّ يخلق[٩] كلامه في جسمٍ فيسمع كلامه[١٠] من ذلك الجسم، وإنّه خلق كلامه[١١] في الشجرة فسمع موسى كلام اللّه من تلك الشجرة[١٢]. وهذا القول[١٣] باطل أيضاً[١٤]، لأنّه لو خلق كلامه في جسم، صار ذلك صفة ذلك

---

(١) (أبو القاسم) ج: -.

(٢) (وأبو هاشم) ج: -.

(٣) (إنّه... كلام) ج: إن كلام اللّه كان.

(٤) (صار معدوماً) ج: انعدم والكلام اليوم معدوم، وإليه ذهب أكثر المعتزلة.

(٥) سورة النساء ٤/ ١٦٤.

(٦) سورة طه ٢٠/ ١٤.

(٧) (وهذا... ذلك) ج: ودليل بطلان هذا القول ما بيّنا أنّه في نفي الكلام عنه وصفه بأضداد الكلام، ولأنّه في ذلك تعطيل الأوامر والنواهي.

(٨) ج: قوم من.

(٩) ج: خلق.

(١٠) ج: من سمعه.

(١١) (وإنّه... كلامه) ج: وقالوا إنّ الكلام الذي سمعه موسى خلقه اللّه.

(١٢) (كلام... الشجرة) ج: ذلك.

(١٣) ج: -.

(١٤) ج: -.

الجسم، ولا يبقى كلام اللّه[١]. ولو خلق كلامه في الشجرة[٢] لصارت الشجرة قائلة بأني[٣] أنَا اللّه لا إلٰه إلّا أنا فاعبدني، واستحالة هذا لا تخفَى على عاقل[٤]. ٣

وقال بعضُ المعتزلة: إنّ الكلام صوت وحروف، وهذا كفر، لأنّه شبّه كلام اللّه بكلام المخلوق، وجعل لكلامه مخارج، وهذا كفر[٥][٦]. ٦

---

(١) البزدوي، أصول ٦٥، ٧: فنقول: ليس كذلك، فإنّه لو كان كذلك، كانت الشجرة هي المتكلّم دون اللّه تعالى، لأنّ الكلام قائم بالشجرة دون اللّه تعالى؛ والنسفي، تبصرة ٢٦٧، ١٦: لأنّ الكلام لو حدث في محل لكان المتكلم الآمر الناهي المخبر ذلك المحل لا اللّه تعالى؛ والنسفي، بحر ١٤٩، ٥: ولكان المتكلم به ذلك الذات، لأنّ المتكلم اسم مَن قام به صفة الكلام؛ والنسفي، تمهيد ١٧٩، ١٠: وإمّا أنّ حدث في محل آخر فيكون حينئذ كلام ذلك المحل؛ والصابوني، كفاية ١١١: لا يصلح أن يكون كلام الشجرة بل هو كلام اللّه تعالى، ولكن سمع هذا من شجرة فتكون الشجرة وهذه الحروف والأصوات واسطة لفهم كلام اللّه تعالى، والمسموع هو الدلالة على الكلام لا ذات الكلام؛ والصابوني، بداية ٦١، ٥: وإما أن يحدث في محل آخر فيكون المتكلم به ذلك المحل لا من أحدثه؛ والنسفي، عمدة ٨، ١٤: وأمّا أن حدث في محلّ آخر فيكون المتكلم ذلك المحل لا خالقه؛ والنسفي، اعتماد ٦٥، ٧: وأمّا أنْ حدث في محلّ آخر فيكون المتكلم ذلك المحل الآخر لا خالقه.

(٢) (خلق كلامه في جسم... الشجرة) ج: كان كذلك.

(٣) ج: إني.

(٤) (واستحالة... عاقل) ج: ولصار موسى رسول الشجرة لا رسول اللّه، ولصار كأنّ الشجرة قالت له: ﴿إنّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلامِي﴾ (سورة الأعراف ٧/ ١٤٤)، والقول بذلك كفر صراح، فكذلك ما يؤدي إليه.

(٥) (وقال... كفر) ج: وقال قوم من المعتزلة: إنّ اللّه متكلم ولا كلام له بناء على آرائهم الفاسدة في نفي الصفات، وإليه ذهب أبو بكر الأصم. وقال معمر من =

وقال بعض المعتزلة: لا كلام للّه وهو[١] ثُمامةُ[٢] من المعتزلة بناء على أصله الفاسد في اعتبار تولّد الأشياء بعضها من بعض، فزعم أنّ الكلام يتولّد[٣] من اللّسان واللّهات[٤]، ولا يوصف اللّه بذلك ولا يوصف بالكلام[٥].

جوابه أنّ اعتبار تولد الأشياء بعضها من بعض فاسد، لأنّ التولد حدوث، ولا يوصف المعدوم بالقدرة على إحداث نفسه، ولا يجوز أن يكون حدث بنفسه اتفاقاً[٦]. لأنّه لو كان كذلك لم يتغيّر من حال

= المعتزلة: ليس للّه كلام هو صفة له، ولا كلام هو فعل له. وعلى هذا أكثر المعتزلة، لأنّه يزعم أنّ اللّه لم يخلق شيئاً من الأعراض، مع قوله أنّ اللّه آمر وناهٍ ومتكلم، ولا يقول هو بأنّ كلامه قائم بذاته، لأنّه لا يثبت للّه صفة. وفيما ذكر هو تعطيل الأوامر والنواهي في الحقيقة، وتناقض في قوله إنّه آمر وناه ولا كلام له. وقال هشام الفوطي وعباد بن سليمان الصيمري: إنّ اللّه لا يوصف بأنّه متكلم، مع قولهما بأنّه مكلِّمٌ لعباده، وهذه المقالة من غاية التدقيق في الغواية.

(٦) الماتريدي، توحيد ٨٩، ٩: فثبت له الخلافة لكلام الخلق جميعاً على ما ثبت لذاته؛ والبزدوي، أُصول ٦٥، ١٧: وفي هذا يخالف كلام الإنسان كلام اللّه تعالى؛ والنسفي، بحر ١٥٣، ١١: قلنا المراد به الحروف المنظومة المنطوقة، وهو أحسن من كلام المخلوقين.

(١) (بعض... وهو) ج: -.

(٢) ج: + وأتباعه.

(٣) (بناء... تولد) ج: إنّ كلام اللّه فعله، لأنّه يزعم أنّ الأفعال المتولدة لا فاعل لها، والكلام عنده مولد.

(٤) (اللسان واللهوات) ج: اللهوات واللسان.

(٥) (ولا يوصف اللّه... بالكلام) ج: فإذا كان اللّه متعالياً في اللسان واللهوات، كان الكلام المضاف إليه فعله.

(٦) الماتريدي: توحيد ٢٢١، ١٢: وأمّا أمر الطبائع، فإنّه في الوجود كثرة الاضطراب =

إلى حال[١] لقيام نفسه التي هي علّة وجوده. ولما تغيّر من حال إلى حال، علم أنّه تحت تصريف غيره لما صرفه كيف يشاء، ولا يجوز أن يكون تحت تصريف من يشبهه، لأنّ مَن يشبهه مثله في امتناع قيامه بنفسه، فلا بد وأن يكون محدثه مَن لا يشبه شيئاً وهو اللّه عزَّ وجلَّ. ولا يجوز أن يكون اللّه خلقه مولّداً دون أن يكون للّه عزَّ وجلَّ صنع في فعله، لأنّ في ذلك إشراكاً في الإلٰهية.

ولكنه عزَّ وجلَّ وضع أسباباً لحدوث معاني عقبها مختصة بها، ووضع للأفعال آلات يختص كل فعل بآلة، من غير أن تكون الأسباب والآلات مولدةً لما يختص بها، لكنه فعل ذلك حضاً على الاعتبار بقدرته على وضع الصلاحية في تلك الأسباب والآلات، لما يختص[٢] بها، ولتيسير الجريان على حكم العبودية تحقيقاً بحكم الابتلاء[٣] الذي [ل١١٦ب] قال/ : ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾[٤]. فخلق

= والتحرك تولد الحرارة في نفس المضطرب المتحرك، وكثرة السكون والقرار تولد الرطوبة فتكون الطبائع هي الحادثة من أحوال العالم، دون أن يكون العالم هو المتولد عنها؛ والبزدوي، أصول ١١١، ١٥: قال أهل السنّة والجماعة: إنّه لا تولّد للأفعال؛ والنسفي، تمهيد ٣٠٢، ٣: وإذا ثبت أنّ العبد ليس له القدرة والاختراع والتخليق، ثبت أنّ ما يوجد من الألم... كل ذلك مخلوق للّه تعالى، ولا صنع للعبد فيه؛ والنسفي، اعتماد ١٦٤، ٤: وثبت بهذا أنّ المتولدات بخلق اللّه تعالى.

(١) ي: -.

(٢) إ: اختص.

(٣) كذا في أ، وفي الأصل: الابتداء.

(٤) سورة الملك ٦٧/ ٢؛ (جوابه... عملاً) ج: ودليل بطلان قوله في التولد، قد ذكرنا فيما تقدم، ودليل بطلان قوله في أنّ الكلام فعله قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ =

الحروف المعجمة وجعلها مباني كلام الخلق، وخلق للحروف آلات يعتمد عليها من اللّسان واللهات والشفة والحلق والأسنان، ومنشئ الكلام هو اللّه. ألا ترى أنّه جعل اختلاف الألسنة من آياته؟ ولو كانت بنفسها أو بإيلاد غيره لم يكن من آياته، والذي يجرى في تعارف لسان العرب والعجم هذا الأمر، يتولد منه كذا فإنّهم يريدون بذلك اختصاص الحادث بذلك الأمر، لا أن يكون ذلك الأمر مؤكداً

= اللّهِ﴾ (سورة التوبة ٩/ ٦)، والفعل لا يسمع، ولا يصح من هؤلاء وصف البارئ بأنّه آمر وناهٍ، لأنّهم ينفون عنه الكلام، والأمر والنهي كلام.

وقال قوم من المعتزلة: إنّ كلامَ اللّه حادث، وأبوا إطلاق القول بأنّه مخلوق، وإليه ذهب الكعبي. ومنهم مَن أطلق القول بأنّه مخلوق إلّا قوله لشيء: كن، فإنّه خلق وليس بمخلوق. ودليل بطلان ذلك قد مرّ فيما تقدم. وقالت النّجارية بحدوث كلام اللّه، وإنّه إذا كتب بالحبر أو الدم أو نقر في الحجر كانت الحروف في أجزاء الحجر والحبر والدم كلام، وإن لم يكن كلاماً قبل التقطيع. ولا يخفى على عاقل قبح هذه المقالة. وقالت الكرّامية: إنّ كلام اللّه قدرته على القول، ولم يقل محلول أنّ القدرة على الشيء ذلك الشيء. وقالوا: إنّ قول اللّه حادث وليس بمخلوق، وهل المخلوق إلّا ما لم يكن فكان، وهذا هو حَدّ الحادث؟ فهذا قول متناقض، وبطلان إضافة الحدث إلى ذات البارئ قد ذكرنا فيما تقدم.

وذهب إلى قولهم أبو عبيد اللّه البلخي، ولم يوافقه على هذا المذهب أحد من الفقهاء. وفي هذا القول ردّ قول اللّه: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾ (سورة النساء ٤/ ١٦٤) ورد قوله: ﴿يَسْمَعُونَ كَلامَ اللَّهِ﴾ (سورة البقرة ٢/ ٧٥). فكيف القدرة على القول؟ وكفى بالقائل خِزياً أن يردّ قولَ اللّه ويخالف القرآن. وكان الصواب في أمر القرآن ما قاله أهل الحق أنّه كلام اللّه من الوجه الذي بيّنا. ومَن قال: القرآن مخلوق، رجع قوله إلى أنّ كلام اللّه مخلوق، لأنّ القرآن اسم للحروف، والمعنى فيرجع قوله هذا إلى وصف كلام اللّه بالخلق. ومَن قال: القرآن غير مخلوق، يجب أن يعتقد أنّه يريد بنفي الخلق نفي الخلق عن المعنى الذي دلّ عليه اللفظ.

لذلك الذي يظهر عقيبه، والله أعلم[١].

ومنهم مَنْ أنكر كلام الله أصلاً، بناء على ما وقع في زعمه أنّ الله أضاف إلى نفسه الكلمات جميعاً، ولو كان متكلماً لكان متكلماً بكلام واحد. وهذا القول باطل أيضاً، لأنّ الكلمات المضافة إلى الله جميعاً تشتمل على معان سوى الكلام القائم بذاته، منها لطائف صنع الله في كل شيء. وعليه قوله عزّ وجلّ: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي...﴾ الآية[٢]، ومنها القرآن كما قال: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ[٣] رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾[٤]. يعني القرآن، لأنّ القرآن نزل شيئاً فشيئاً، فهو كلمات الله وكلمه وكلمته.

(١) (فخلق... أعلم) ج: فأمّا الحروف والألفاظ فإنّها مخلوقة الله، ولما كان معنى هذه الحروف، فكلام الله كان قارئ هذه الحروف، وسامعها وحافظها سامع كلام الله وقارئه، لا قراءة الحروف قراءة لها ولمعانيها، وسماع الحروف سماع لها ولمعانيها، وحفظها حفظ لها ولمعانيها، وكتب الحروف كتب لها ولمعانيها، ومعناها كلام الله. وتنزيل الحروف تنزيل لها بمعناها، فكان كلام الله منزلاً من هذا الوجه، وصف كلام الله بالانفصال عن ذاته، لأنّ كلام الله لم يكن متصلاً بذاته ولا منفصلاً عنه، بل كان قائماً بذاته بلا كيفية. فكان في إنزال الحروف إنزال معناها الذي هو كلام الله بلا كيف، وذاكر هذه الحروف ذاكر كلام الله، الا ترى أنّ اسمَ الله حروف تنتظم معنى وذلك المعنى هو ذات الله، فيكون ذاكر هذه الحروف ذاكر الله من غير أن يكون لذات الله خلق لا في هذه الحروف، ومن غير أن يكون متصلاً بشيء أو منفصلاً عن شيء، وبالله التوفيق.

(٢) سورة الكهف ١٨/ ١٠٩ .

(٣) إ، ل: كلمات.

(٤) سورة الأنعام ٦/ ١١٥ .

ومنها ما وعد اللّه وأوعد كما قال: ﴿لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللّهِ﴾[١].
فقيل: إنّها ما وعد اللّه وأوعد[٢]. وقيلَ: أراد بها البرى الذي ذكر
٣ في هذه الآية. ومنها بشارات اللّه كما قال: ﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ
رَبِّهَا﴾[٣] أي بشارات اللّه. ومنها أسماء اللّه وصفاته كما قال عليه
السّلام: «أعوذ بكلمات اللّه التامات كلها من شرّ ما خلق وذرأ
٦ وبرأ». أراد بها أسماء اللّه وصفاته، وقيل: أراد بها القرآن. ولما كان
كذلك لم يوجب إضافة الكلمات إلى اللّه جميعاً، إنْ لا يكون للّه
كلام قائم بذاته بلا كيفية ولا مائية، وباللّه التوفيق[٤].

(١) سورة الأنعام ٦/ ٣٤.

(٢) ي: ووعد.

(٣) سورة التحريم ٦٦/ ١٢.

(٤) (ومنهم... التوفيق) ج: فإن قيل: لما كان كلام اللّه صفة اللّه، كيف يتصوّر إنزال الصفة؟ قلنا: كلام اللّه لا يوصف بالاتصال، فلا يوجب الإنزال. ثم من قال إنّ القرآن غير مخلوق يجب أن يعتقد أن نفي الخلق عن القرآن نفي الخلق عن معناه الذي هو كلام اللّه، لأنّه اسم للحروف ولمعناها، والحروف مخلوقة ومعناه غير مخلوق. ومَن قال: القرآن مخلوق يرجع قوله إلى الحروف وإلى المعنى، لأنّ القرآن اسم للحروف ولمعناها، فكأنّه يقول كلام مخلوق، ومَن قال بخلق كلام اللّه فهو كافر.

وإضافة القرآن إلى قول الرسول في قوله: ﴿وَإِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ (سورة الحاقة ٦٩/ ٤٠) يراد به قراءة الحروف لا نشأة القرآن، وما ذكر من وصف الحدث في قوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾ (سورة الأنبياء ٢١/ ٢) ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمٰنِ مُحْدَثٍ﴾ (سورة الشعراء ٢٦/ ٥) فإنّه يرجع إلى حدوث الحروف، وباللّه التوفيق.

ولا يوصف اللّه بالنطق والمنطق، لأنّ المنطق إدارة اللسان في الفم بأصوات فيها =

فصل[1]

في تحديد الكلام

قال أهل العربية: الكلام ما له معنى يفهم ويفيد، واللفظ دليل عليه، وإنّما قالوا ذلك لأنّ الكلام مشتق من «الكلْم»، لأنّ ما يُفهم ويفيد، له من التأثير في الأسماع والقلوب كشفاً للمعنى الخفي، ما للكلْم في إظهار ما خفي في الجلد من الدم واللّحم والعظم. وقد حكى أبو زيد الأنصاري عن العرب أنّهم قالوا: الرجلان يكلمان أي يتكلمان، فقد عبروا بالتكالم عن التكلم. ولهذا لم يعد أهل العربية نحو الخليل وسيبويه المهمل من الكلام في جملة الكلام لعدم الإفادة والإفهام، وجعلوا اللحظ والإشارة المفهمة حكمَ الكلام لحصول الإفادة والإفهام بذلك.

وقال قوم من المتقدمين من أهل السنّة والجماعة: إنّ الكلام معنى يقوم بالذات ينفي الخرس والسكوت لا يحتاج فيه إلى الحرف

= حروف يفهم أهلها تعليمها، واللّه يتعالى عن الأصوات، ولا يطلق اسم المنطق على مجرد الصوت، لأنّ اللّه أخبر عن داود وسليمان أنّهما قالا: ﴿عَلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾ (سورة النمل ٢٧/١٦) ولو كان منطقهم مجرد الصوت لم يظهر تخصيص اللّه داود وسليمان بما ذكر، إذ كل سامع سمع أصوات الطيور. فدلّ ذلك على أنّ بها معانٍ سوى الصوت، والذي قال: ﴿هٰذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ (سورة الجاثية ٤٥، ٢٩)، وقال: ﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ﴾ (سورة المؤمنون ٢٣/ ٦٢) وصف القرآن بالنطق، وإنّما المراد منه البيان، وقد يعبر بالنطق عن البيان، وباللّه القوّة.

(١) هذا الفصل ساقط من ج.

والصوت[١]، وهذا تحديد صحيح يستمر في الشاهد والغائب. أمّا اعتباره معنى، فلأنّه صفة، وكل صفة معنى. وأمّا قيامه بالنفس أي
٣ بالذات فلأن كل صفة تقوم بالذات، وأمّا كونه نافياً للخرس والسكوت فلأنّهما ضدّان للكلام، لأنّ الأخرس مَن لا كلام له، ولذلك سمي أخرس، والسكوت ضد الكلام لأنّ المتكلم وقت الكلام لا يكون
٦ ساكتاً/ ، والساكت وقت السكوت لا يكون متكلماً، فلا يجتمع الكلام [ل١١٧آ] والسكوت.

ويدل عليه أنّ المهمل من الكلام لم يعدّ من جملة الكلام، وإن
٩ كان فيه حروف، والمتلفظ به صوت، ويسمع في صوت بعض البهائم بعض الحروف ولا يعد ذلك كلاماً. وإذا نوديَ في الجبل بيا فلان، سمع من الصدى مثل ذلك، ولا يكون ما يسمع من الصدى كلاماً
١٢ ولا يعدّ الصدى متكلماً. فلا جرم قلنا إنّ للّه كلاماً بلا حرف ولا صوت، ولا يوصف بالسكوت على ما بينا.

وقال أبو الحسن الأشعري: الكلام أمر أو نهي أو خبر، وهذا

---

(١) البزدوي، أصول ٥٥، ١٥: ولأنّ الحروف هي الأصوات، فيظل قولهم: حروف منظومة وأصوات مقطّعة؛ والنسفي، تبصرة ٢٥٩، ٣: قال أهل الحق: إنّ كلام اللّه صفة له أزلية ليست من جنس الحروف والأصوات، وهي صفة قائمة بذاته منافية للسكوت والآفة من الطفولية والخرس وغير ذلك؛ والصابوني، كفاية ٩٨ب: وإنّه ليس من جنس الحروف والأصوات؛ والصابوني، بداية ٦٠، ٣: ليس من جنس الحروف والأصوات، غير متجزئ ولا متبعض؛ والنسفي، عمدة ٧، ١٤: ليس من جنس الحروف والأصوات؛ والنسفي، اعتماد ٦٢، ٤: ليس من جنس الحروف والأصوات غير متجزئ.

صحيح أيضاً، لأنّه موافق قول أهل العربية في اعتبار الإفهام والإفادة. وقالت المعتزلة: الكلام أصوات مقطعة وحروف منظومة تحتها معاني مفهومة، وهذا يصلح حدّاً لكلام الخلق لا لكلام اللّه عزَّ وجلَّ، لأنّ هذا عبارة والعبارة للخلق، وكلام اللّه على وصف السبحانية عن معاني الخلق، وباللّه القوّة.

[في القول]

وأمّا القول فإنّه كلام، والكلام قول، ولكن القول يشتمل على معان لا يشتمل عليها الكلام، منها الحكاية يقال: كلام مقول. فيحكى عن الكلام بالقول، والحكاية تكون على المعنى فقط، وعلى اللفظ فقط، وعلى المعنى واللفظ. ويقال: قال يقول قولاً وقيلاً وقالاً، وفي الحديث: نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم عن قيل وقال.

ومنها الأمر بالقول كما روي عن سعيد بن المسيب أنّه قيل له: ما تقول في عثمان وعلي؟ فقال: مما قوّلني اللّه، أي أمرني، ثم قرأ قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَالَّذين جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ...﴾ الآية[1].

ومنها الدفع كما روي في حديث ابن مسعود أنّه وقع عليه خَرَأُ حمام فقال بإصبعه[2] هكذا، أي دفع.

ومنها الظن ومنها الغلبة كما في الحديث عن رسول اللّه

(١) سورة الحشر ٥٩/ ١٠.

(٢) إ: بإصبعيه.

صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال: «سبحان مَن يعطف بالعز وقال به» أي غلب به كل شيء.

[في قول كـن]

ثم اعلم أنّ اللّه عزَّ وجلَّ كوّن الأشياء بقوله كما قال: ﴿إِنَّما قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1]، وقال: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[2]. وقد نبّه على ما تقع الحاسة بما تقع عليه الحاسة من قول القائل كن، فنبّه على قدرته على تكوين الشيء بلا معاياة ولا علاج ولا سبب، وأنّه في السهولة عليه كقول القائل: كن، إذ لا لفظ في العربية أوجز ولا أخف ولا أهون من لفظ كن. ولا يحدث للّه قول في التكوين، لأنّ اللّه عزَّ وجلَّ متعال عن أوصاف الحدث، لأنّ صفته على مقتضى إلٰهيته، وإلاهيته على وصف السبحانية عن معاني الخلق، والحدث من معاني الخلق. ولكنه عزَّ وجلَّ قال في الأزل: ليكن كل شيءٍ في وقته[3]. حتى إذا كان

(١) سورة النحل ١٦/ ٤٠.

(٢) سورة يَس ٣٦/ ٨٢.

(٣) الماتريدي، توحيد ٧٤، ١٠: لمّا كوّن ليكون الأشياء على ما تكون، وذلك نحو القول بالقدرة على الأشياء والإرادة لها والعلم بها ليكون كل شيء في وقته؛ والبزدوي، أصول ٦٧، ١٠: فنقول: بعض أهل السنّة والجماعة قالوا: إنّ اللّه تعالى متكلّم قديم، فإنّه قديم بكلامه، وكلامه واحد، وبالكلام الواحد يتكلّم مع النّاس في أزمنة مختلفة؛ والنسفي، بحر ١٥٠، ١: قلنا: المعلومات يجوز أن تؤمر عندنا على معنى أنّه قال للأشياء كوني في وقت كذا، ويجوز أن يقول اللّه تعالى للأشياء قبل أن تكون كوني في وقت كذا وكذا؛ والصابوني، بداية ٦٤، ٦: وأمّا الأمر ليجب وقت وجوده جائز.

شيء في وقته كان بقوله: ليكن. ولم ينعدم[1] قول اللّه تعالى[2]، فيكون في التقدير كأنّه قال عند تكوّن كل شيء: كن. وقول اللّه ليس بكافٍ ونون، ولكن لا يمكن العباد أن يخبروا بقوله القائم بذاته إلّا بالصيغة.

واعلم أنّ قولنا: إنّه قال في الأزل كذا، شيء منقول عن السلف، فإنّه روي عن وهب بن منبه أنّه قال: إنّ اللّه عزَّ وجلَّ قال: ليكن الروح فكان. وقال القتبي في كتاب/ [ل١١٧ب] «المعارف» في فضل بدء الخلق: إنّ اللّه عزَّ وجلَّ قال: ليكن النور، فكان النور. وقال: لتكن الظلمة، فكانت الظلمة. وقال أهل الأُصول: إنّه عزَّ وجلَّ قال: ليكن كل شيء في وقته. وهذا اللفظ أولَى لأنّه أبعد من إيهام الحدث.

[في القول والإرادة]

وما ذكر من الإرادة في الآية، فإنّ المراد بها نفي السهو والغفلة والكره عن نفسه، لا أن يتقدم القول. على الإرادة أو الإرادة على القول لأنّ أوصاف اللّه كلها أزلية لا تعاقب فيها[3]. وإنّما وجب تأويل الآية على ما ذكرنا. لأنّه ذكر الخطاب ولا يُخَاطَبُ المعدومُ

(١) ي: يتقدم.

(٢) البزدوي: أصول ٦٥، ١٤: لأنّ كلام اللّه تعالى باق.

(٣) البزدوي، أصول ٥٨، ١٧: فنقول: إرادة اللّه تعالى ليست بحادثة ولا كلامه حادث، فلا يتصوّر تقدم أحدهما على الآخر، ولأنهما ليسا بغيرين، فلا يتصور التقدّم من أحدهما.

لأنّه عبث، ولا الموجود بالوجود لأنّ الموجود لا يوجد ثانياً، ولا يحدث للّه عزَّ وجلَّ قول.

[في التكوين والمكون]

ولا يكون التكوين هو المكون[1] كما قالت الأشعرية، فوجب تأويل الآية على مقتضى الحكمة، وذلك من الوجه الذي بيّنا.

[في الإيجاد]

ومنهم من تأوّل الآية على الإيجاد فحسْب، وهذا لا يقوى، لأنّ فيه إلغاء القول، واللّه عزَّ وجلَّ علّق ما ذكر بالقول، ولا يجوز مخالفة القرآن، وباللّه القوّة.

---

(١) الماتريدي، توحيد ٧٥، ٨: فإن قيل في التكوين ولا مكوّن إثبات العجز، قيل إنّما يكون ذلك لو كان التكوين ليكون لوقت فلم يكن؛ والسمرقندي، جمل ١٨، ٣: لم يجز أن يكون التكوين هو المكون؛ والبزدوي أصول ٦٩، ٤: قال أهل السنّة والجماعة: إنّ التكوين والإيجاد صفة اللّه تعالى غير حادث... والمكون والموجود غير التكوين؛ والنسفي، تمهيد ١٩١، ٢: وقول أكثر المعتزلة وجميع النّجارية والأشعرية: إن التكوين والمكون واحد قول محال؛ والنسفي، عقائد ٢، ١٠: والتكوين صفة للّه تعالى أزلية... وهو غير المكون؛ والصابوني، كفاية ١١٥: فثبت بما قلنا أن التكوين قديم قائم بذات اللّه تعالى، والمكون حادث بتكوينه وإحداثه؛ والنسفي، عمدة ٩، ١٧: التكوين غير المكون، وهو صفة أزلية قائمة بذاته، والنسفي، اعتماد ٧١، ٦: فيكون التكوين غير المكون.

فصـــل[١]

[في القرآن]

واعلم بأنّ القرآن قول اللّه وكلامه[٢] كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿حتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللّهِ﴾[٣]، وإنّما يسمع القرآن. وروى سعيد بن المسيّب عن جابر بن عبد اللّه الأنصاري عن عبد الرحمان بن سَمُرة أنّه قال: «أتى النَّبيَّ صلّى اللّه عليه وسلّم رجلٌ فقال: ما أجْرُ من علّم ولدَه كتاب اللّه؟ فقال صلّى اللّه عليه وسلّم: القرآن كلام اللّه لا غاية له». ثم ذكر الثواب في حديث فيه طول، فقد سمّى القرآن كلام اللّه. وقال عليه السّلام في حديث آخر: «حَمَلَةُ القرآنِ المحفوفون برحمة اللّه، الملبَسون نورَ اللّه المعلّمون كلامَ اللّه». أراد بتعليم كلام اللّه القرآن لأنّهم يعلّمون القرآن[٤].

[في خلق القرآن]

فلا جرم قال السّلفُ الصالح: القرآن كلام اللّه غير مخلوق،

---

(١) إ، ل، ي: -.

(٢) البزدوي، أصول ٦٦، ١٣: إنّ القرآن كلام اللّه تعالى؛ والنسفي، بحر ١٤٥، ٣: القرآن الكريم كلام اللّه تعالى وصفته؛ والنسفي، تمهيد ١٧٥، ٦: ثم إنّا نقول: القرآن كلام اللّه تعالى؛ والنسفي، عقائد ٢، ٩: والقرآن كلام اللّه.

(٣) سورة التوبة ٩/٦.

(٤) (واعلم. . . القرآن) ج: ولما عرفت هذه الجملة رجع بنا الكلام إلى معرفة كتاب اللّه، التي أنزلها على أنبيائه ورسله، فنقول: إنّ الكتاب هو المكتوب، والمكتوب حروف مضمومة بعضها إلى بعض، والكتاب الضم.

ومَن قال بخلق القرآن فهو كافر[١]. وعن أبي يوسف قال: ناظرت أبا حنيفة كذا كذا شهراً في القرآن، فاتّفق رأيي ورأيه على أنّ مَن قال
٣ بخلق القرآن فهو كافر. أرادوا بذلك أن القرآن اسم لنظمه ومعناه، ومعناه[٢] كلام اللّه، فإذا وصف القرآن بالخلق رجع وصفه إلى نظمه ومعناه، فيكون في ذلك وصف كلام اللّه بالخلق وهو كفر.

٦ ومَن قال: القرآن غير مخلوق، يجب أن يعتقد أنّه يعني به المعنى، لأنّ الحروف لا تكون كلام اللّه عزّ وجلّ، لكنها انتظمت كلام اللّه[٣]، فإنّ اللّه عزّ وجلّ ألّف هذه الحروف منتظمة لكلامه بلا كيفية.

---

(١) الماتريدي، توحيد ٨٥، ٦: والأصل في ذلك أنّ الوصف بالكلام والعلم والفعل الحمد عليه إنّما هو وصف بالبراءة من الآفات والتعالي عن العيوب، وهو كذلك في الأزل؛ والبزدوي، أصول ٦٦، ١٢: وإنّما كان هكذا، فلا ينبغي لأحد أن يطلق القول بأنّ القرآن غير مخلوق، ولكن ينبغي أن يقول: إنّ القرآن كلام اللّه تعالى، وكلام اللّه غير مخلوق؛ والنسفي، تبصرة ٢٩٩، ٣: وعرف بهذه الدلائل أنّ القرآن غير مخلوق، أعني به الصفة القائمة بالذات وهي الكلام؛ والنسفي، بحر ١٤٩، ٤: وحجّة أهل السنّة والجماعة في أنّ كلام اللّه تعالى غير مخلوق. . . ؛ والنسفي، تمهيد ١٧٥، ٤: القرآن كلام اللّه تعالى غير مخلوق؛ والنسفي، عقائد ٢، ٩: والقرآن كلام اللّه غير مخلوق؛ والصابوني، كفاية ١٠٣آ: ولهذا لم يقل أحد من مشايخنا رحمهم اللّه، إنّ القرآن غير مخلوق مطلقاً، بل قالوا: القرآن كلام اللّه تعالى غير مخلوق؛ والصابوني، بداية ٦٣، ١: قلنا: القرآن كلام اللّه غير مخلوق؛ والنسفي، عمدة ٨، ٣: القرآن كلام اللّه غير مخلوق.

(٢) تكرار في الأصل.

(٣) البزدوي، أصول ٦٢، ١٣: وأمّا الحروف فالحروف ليست بكلام اللّه تعالى. . . بل الحروف للمنظوم على معنى أنّها يكتب بهذه الحروف؛ والنسفي، بحر ١٤٧، ٤: وكلما أمر جبرائيل عليه السلام بأن ينزل على محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم آية من =

وقال السلف الصالح أيضاً: إنّ مَن قرأ القرآن أو سمعه أو كتبه كان قارئاً سامعاً كاتباً لكلام اللّه بوسيطة النظم[١]. وما ذكر من
وصف الحدوث في قوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِن ذِكْرٍ مِن رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾[٢]، ٣
وقوله: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِن ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ﴾[٣]، فإنّه يرجع إلى تنزيله، لأنّه ذكر الإتيان، ولا تعلق بهذه الآية لمن قال بأنّ القرآن
مُحدَث أو مخلوق، وباللّه القوّة[٤]. ٦

= القرآن أو كلمة، كان ذلك عبارة عن الكلام القديم؛ والنسفي، تمهيد ١٧٦، ٤: وهذه الحروف مخلوقة لأنّها أصوات وهي أعراض لا بقاء لها؛ والصابوني، بداية ٦٢، ٦: فإنّ الحروف المكتوبة تدل على عين ما يدل عليه بالملفوظ، فعلم أنّ كل واحد منهما يسمى كلاماً لدلالته على الكلام؛ والنسفي، عمدة ٧، ١٦: وهذه العبارات مخلوقة لأنّها أصوات وهي أعراض، وسميت كلام اللّه تعالى لدلالتها عليه وتأدّيه بها.

(١) البزدوي، أصول ٦٣، ١٢: فنقول: إنّ كلام اللّه تعالى مكتوب في مصاحفنا، محفوظ في قلوبنا، مسموع بآذاننا، متلوّ بألسنتنا؛ والنسفي، بحر ١٤٦، ٤: وهو مقروء بالألسن محفوظ بالقلوب مكتوب في المصاحف؛ والنسفي، تمهيد ١٧٥، ٦: القرآن كلام اللّه تعالى مقروء بألسنتنا محفوظ في صدورنا، مكتوب في مصاحفنا؛ والنسفي، عقائد ٢، ٩: وهو مكتوب في مصاحفنا محفوظ بقلوبنا مقروء بألسنتنا مسموع بآذاننا؛ والصابوني، كفاية ١٠٥: والمنقول عن مشايخنا رحمهم اللّه في هذا أنّ كلام اللّه تعالى مكتوب في مصاحفنا مقروء بألسنتنا محفوظ في قلوبنا؛ والصابوني، بداية ٦٢، ٨: وهو معنى قول سلفنا الصالح: إنّ كلام اللّه تعالى مكتوب في مصاحفنا مقروء بألسنتنا محفوظ في قلوبنا. غير حال فيها.

(٢) سورة الأنبياء ٢١/ ٢.

(٣) سورة الشعراء ٢٦/ ٥.

(٤) (فلا جرم... القوة) ج: فاللّه تعالى خلق الحروف المعجمة لحدث إلى آخرها وجعلها مباني كلام الخلق من الملائكة والإنس والجن، وهي تسعة وعشرون حرفاً =

[في إعجاز القرآن]

واعلم بأنّ القرآن(١) معجزة لرسول اللّه(٢) صلّى اللّه عليه
٣ وسلّم(٣)، ولم يكن شيء من الكتب المنزّلة على الرسل الآخرين
معجزات لهم(٤)، لأنّ الإعجاز يقع(٥) بالتحدي، والتحدّي(٦) طلب
المعارضة بالمقالة أو بالخصلة على سبيل التعجيز./ والتعجيز طلب [ل١١٨آ]

= مع ألف وثمانية وعشرون حرفاً إن عُدّت لام ألف مكررتين، ولاحظ للحروف المعجمة من الإعراب، بل يذكر كل حرف على نية السكت عليه ثم الابتداء بما يليه. فإذا أدخلوا في هذه الحروف الواو أخروها فقال: ألف وباء ولام وكذلك سائرها. وقال شاعرهم:

إذا اجتمعوا على ألفٍ ولامٍ   وياء هاج وهاج بينهم

فقال: واعلم أنّ الحروف تذكّر على اللفظ وتؤنث على تقدير الكلمة. والحروف ليست بكلام اللّه، لأنّ الحروف تتقدم بعضها على بعض في الوجود كقولنا: زيد. فالزاي متقدّم على الياء. فإذا تكلم بالحروف لا ينفي فيعقبه ضدّه، واللّه يتعالى عن أضداد الكلام، فلا يكون كلامه حرفاً ولا صوتاً، لأنّ الصوت إذا وجد لا ينفى. فهذا حكم كتاب اللّه الذي أنزله على أنبيائه ورسله.

(١) (واعلم... القرآن) ج: والقرآن.

(٢) (لرسول اللّه) ج: لرسولنا محمّد صلى اللّه عليه وسلم، لأنّه تحدّاهم عليه فعجزوا عن الإتيان بمثله، قال اللّه تعالى: ﴿لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ (سورة الإسراء ١٧/٨٨).

(٣) البزدوي، أصول ٢٢٠، ٨: ثم عندنا القرآن كان معجزاً وهو معجز الآن وفي المستقبل؛ والنسفي، عمدة ١٦، ١٥: اعتماد ١١٣، ٥: وظهرت على يديه... وأظهرها القرآن.

(٤) (شيء... لهم) ج: كتب أخر للأنبياء الأخر معجزة.

(٥) ج: -.

(٦) ج: + بعد دعوى النبوّة.

إظهار(١) العجز من الغالب(٢). وكان تحدّي(٣) رسول اللّه(٤) محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم كما قال: قُلْ فَأْتُوا ﴿بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾(٥) ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾(٦)، وتحدّي الرسل الآخرين ٣ بالخصال(٧).

وما(٨) أظهر مسيلمة الكذاب من النظم معارضة للقرآن من قوله: «يا ضفدع نِقّي كم تنقّين، لا الماءَ تكدّرين، ولا التراب تمنعين، ولا ٦ النهر تفارقين». وقوله: «والعاجنات عَجْناً، والخابزات خَبْزاً،

(١) ي: -.

(٢) (والتعجيز... الغالب) ج: وكان تحدي الأنبياء والمرسلين سوى محمد صلّى اللّه عليه وسلّم بالخصلة.

(٣) (وكان تحدي) ج: وتحدي.

(٤) (رسول اللّه) ج: رسولنا.

(٥) سورة الطور ٥٢/ ٣٤.

(٦) سورة هود ١١/ ١٣.

(٧) (كما... بالخصال) ج: بالمقالة، وصحّ هذا التحدي عن رسول اللّه لأنّه لم يعرف بتعلم الفصاحة بجميع الخلق من الجن والإنس، لأنّه صلّى اللّه عليه وسلّم رسول إليهم، والقرآن معجزة له على صدق نبوته ورسالته. وكما أنّه معجزة لرسول اللّه، فهو أساس كتب اللّه، فإنّ اللّه تعالى مهيمناً عليه. وقال الشعبي: إنّ لكل شيء أساساً، وأساس الدنيا مكّة، لأنّ الأرض دحيت منها وأساس السماوات عريباً، وهي السماء السابعة، وأساس الأرض عجيباً، وهي الأرض السابعة السفلى، وأساس الجنان جنّة عدن وهي سُرّة الجنّة عليها أسست الدرجات، وأساس الخلق آدم عليه السّلام، وأساس الأنبياء نوح عليه السّلام، وأساس الكتب القرآن، وأساس القرآن الفاتحة وأساس الفاتحة بسم اللّه الرحمٰن الرحيم. فإذا اشتكيت أو اعتللت فعليك ببسم اللّه الرَّحمٰن الرحيم، كُشف عنك بإذن اللّه.

(٨) هذه الفقرة ساقطة من ج.

فالثاردات ثرداً، فاللاقمات لقماً». ونحو ذلك من التّرهات، فإنّه كلام من هو أخرف وجاهل أحمق. ظهر بهذه المخرقة سخافة عقله وغاية جهله، لأنّ المعارضة إنّما تكون بما لو قوبل[1] به كان مثله.

وكيف تكون هذه الكلمات معارضة للقرآن والقرآن كله حكمة وحكم؟ ولذلك قال أبو بكر الصديق حين بلغه كلام مسيلمة: «واللّه ما خرج هذا من إلّ»، أي من ربوبية. والعرب مع شدة حِرصهم بمغالبة الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم، لم يقل أحد منهم بمثل هذه التّرهات، لأنّهم عرفوا تصاريف العربية، فعرفوا أنّ مثل هذا لا يكون معارضة. فلما جاء هذا الكذاب الجاهل الأحمق الأخرف قال هذه الكلمات التي يعرف كل من أُوتي فهماً أنّه كلام الجهّال، ونعوذ باللّه من الضلالة والجهالة.

واعلم أنّ إعجاز القرآن من حيث أنّه نظم مخصوص على وصف مخصوص[2][3]. فخصوص النظم[4] أنّه عربي مبين خارج عن عادة العرب في بلاغاتهم. أما كونه عربياً فلأنّه على مذاهب العرب في

(١) إ: قيل.

(٢) (وصف مخصوص) ج: صفة مخصوصة.

(٣) الماتريدي، توحيد ٣٢٠، ١: وأمّا العقلية فما بيّن اللّه من شأن القرآن الذي إنّما يعرف خروجه عن احتمال وسع الخلق من بالغ في فنون الآداب وعرف جواهر الكلام وأصنافه؛ والبزدوي، أصول ٢٢٠، ٤: القرآن معجزة بنظمه وبمعناه؛ والنسفي، عمدة ١٦، ١٩؛ اعتماد ١١٤، ٣: وأظهرها القرآن فهو من أعجب الآيات وأبين الدلالات.

(٤) العلم من حيث.

الحروف والمعاني، غير وحشي، وكونه مبيناً على معنى أنّه ظاهر، أنه من عند اللّه يعجز الجن والإنس عن الإتيان بمثله، وعلى معنى أنّ فيه بيان ما يحتاج إليه النّاس من أمر دينهم ودنياهم. فكان بمنزلة الناطق في البيان. وأمّا كونه خارجاً عن عادة العرب في البلاغة فإنّ بلاغة العرب كانت في الشعر والخطبة والرسالة والمنثور الذي يدور في الحديث، فجاء القرآن خارجاً عن هذه العادة كتاباً عزيزاً: ﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[1].

وأمّا الوصف المخصوص[2] فعلوّه عند اللّه كما قال: ﴿وإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[3]، وصَفَهُ اللّه بالعلو تنبيهاً على منزلته عند اللّه تعالى في الجلالة. وسمّاه مُبَارَكاً، والمبارك من البركة، وهو ثبوت الخير على النماء يستديم به العباد نِعَمَ اللّه عندهم. وسماه: ﴿شِفَاءٌ لمَا فِي الصُّدُورِ﴾[4]. والشفاء بمنزلة الدواء، فهو شفاء لداء الجهل، ودَاء الجهل أضرّ من داء البدن، وعلاجه أعسر، وأطباؤه أقل، والشفاء منه أجلّ. وسمّاه: ﴿هُدىً وَرَحْمَةً﴾[5]، فهو هدى

(١) سورة فصلت ٤١/ ٤٢؛ (خارج... حميد) ج: ناقض العادة لأنّ عادة العرب في الفصاحة بالخطب والرسالة والشعر والمنثور من الكلام، وهو الذي يكون بين الناس، ونظم القرآن خارج عن هذه الأقسام، إنّما القرآن على ثلاثة أوجه: معنى يعمل عليه فيما يجب أن يجتنى أو يُنفى، وموعظة تلين القلوب بالحق، وحجّة يفصل بها بين الحق والباطل.

(٢) (الوصف المخصوص) ج: الصفة المخصوصة.

(٣) سورة الزخرف ٤٣/ ٤.

(٤) سورة يونس ١٠/ ٥٧.

(٥) سورة الأنعام ٦/ ١٥٤.

ورحمة لمن أذعن بالتصديق له، وأمّا مَن تجاهل وتعامى فهو عليه عمى(١).

والله يحفظ القرآن عن أن يأتيه الباطل، وهو الشيطان من بين يديه أو من خلفه، فينقص منه حقاً أو يزيد فيه باطلاً من أوّل تنزيله إلى آخر تنزيله(٢). وسماه حَكِيماً لما فيه من الأحكام والحِكم، وجعله مستجمعاً للبلاغة حتى كان في أعلى طبقات البلاغة من تعديل الحروف في المخارج، وتعديل الحروف في الفواصل/ [ل١١٨ب] بما يقتضي من المعاني وتهذيب البيان بالإيجاز في موضع، والإطناب في موضع، والاستعارة في موضع، والحقيقة في موضع.

وأجرى جميع ذلك على الحِكَم العقلية والترغيب فيما يجب الرغبة، فيه والترهيب فيما يجب الرهبة فيه، والحُجّة الفاصلة بين الحق والباطل، والموعظة التي تليّن القلوب للعمل بالحق. أمّا تعديل الحروف في المخارج فإنّ لكل حرفٍ حدّاً حدّه الله عزّ وجلّ، ولا يجوز لأحد أن يتجاوز ذلك الحدّ. وأمّا تعديل الحروف في الفواصل،

---

(١) (فعلوه... عمي) ج: فهو الإعجاز تحدّاهم رسول الله على أن يأتوا الحدث مثله فعجزوا عن إتيان مثله، وصابرهم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على ذلك المدد الطويلة، وحكم عليهم حكماً جزماً بأنّهم لا يأتون بمثله ولو اجتمع الإنس والجن، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً. وكان كما أخبر رسول الله، وصح منه هذا التحدي عند الجمع، لأنّه لم يُعرف بتعلم الفصاحة من أحد، ولا عرف بالاختلاف إلى أهل الفصاحة، ولا تلقّن من الدواوين، لأنّه كان معروفاً بأنّه أمي.

(٢) النسفي، بحر ١٥٣، ٧: قلنا: المراد به الحفظ من الزيادة والنقصان، أي نحفظه من الشيطان كيلا يزيد ولا ينقص.

فإنّ فواصل القرآن مقاطع الكلام في الآي[١].

وتكون[٢] الفواصل على التشاكل والتقارب. فالمتشاكل نحو قوله: ﴿والنَّجْمِ إذَا هَوَى﴾[٣] وأمثال ذلك. والمتقارب كالنون مع الميم، نحو قوله: ﴿الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾[٤]، والدال مع الباء، نحو قوله: ﴿قٓ وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ إلى قوله: ﴿شَيْءٌ عَجِيبٌ﴾[٥] إلى غير ذلك من المقاطع. وفواصل القرآن أبلغ في البلاغة من مقاطع الأسجاع وقوافي الشعر، لأنّ المعنى تبع للسجع والشعر، وذلك أنّه يمهد السجع ثم يحمل عليه المعنى، ويمهد وزن[٦] الشعر ومحاسنه القافية ثم يحمل عليه المعنى.

وأمّا[٧] فواصل القرآن، فإنّ المعاني فيها أصل، فإنّ بالمعنى

(١) (واللّه... الآي) ج: وكان أولئك القوم غاية في الفصاحة والعلم بوجوه العربية ومعرفة أجناس الكلام، وكانوا أهل عِشْرة الشعر وحمية حُرصَاء على مغالبة الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم فأعرضوا عن المغالبة بإتيان مثله صحيحاً مع توفر الدواعي إليها واشتغلوا بالمجازات. فكان ذلك من أظهر الدلائل على عجزهم عن المعارضة، لأنّ المبالغة بالمقالة أسهل من المحاربة، ولما عجزوا عن المعارضة، كان غيرهم أعجز. فكان تحدي الرسول عليه السّلام لهم تحدياً لجميع الخلق من الجن والإنس، فكان القرآن معجزة له على صدق نبوّته ورسالته، واللّه المستعان.

(٢) هذه الفقرة ساقطة من ج.

(٣) سورة النجم ٥٣/ ١.

(٤) سورة الفاتحة ١/ ٣ - ٤.

(٥) سورة قٓ ٥٠/ ١ - ٢.

(٦) (ويمهد وزن) ي: ويمهدون.

(٧) هذه الفقرة ساقطة من ج.

تستجلب الفواصل، والمطلوب من كلام الحكمة المعنى، فلا جرم كانت فواصل القرآن أبلغ في البلاغة.

وأمّا[١] الإيجاز، فإنّه جمع المعاني الكثيرة في اللفظ الوجيز، نحو قوله: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾[٢]. فكل لفظ من هذه الألفاظ يتضمّن معان كثيرة.

وأمّا[٣] الاستعارة، فإنّها نقل اللفظ الموضوع في اللغة لمعنى إلى موضع آخر يشتركان في المعنى، نحو قوله: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ﴾[٤]. فالطغيان في أصل وضع اللغة مجاوزة الحدّ، ثم استعير[٥] في الماء لمجاوزة[٦] الماء حدّه[٧] في العِظم.

وأمّا[٨] الحقيقة[٩] فإنّها الشيء الواقع موقعه، وأمّا إجراء ذلك على الحكم العقلي، فإنّ جميع ما في القرآن على مقتضى الحكمة، وبالله القوّة.

ولقد أنكر قوم من أهل الضلالة كون نظم القرآن معجزاً، منهم:

---

(١) هذه الفقرة ساقطة من ج.

(٢) سورة الأعراف ٧/١٩٩.

(٣) هذه الفقرة ساقطة من ج.

(٤) سورة الحاقة ٦٩/١١.

(٥) ي: استعمل.

(٦) ي: المجاوزة.

(٧) ي: حدّ.

(٨) هذه الفقرة ساقطة من ج.

(٩) إ: الحقية.

إبراهيم النظام من القدرية، وزعم أنّ مَن عرف العربية أمكنه أن يتكلم بمثل القرآن[١]، ولكن اللّه صرفهم عن ذلك فكانت[٢] الصرفة هي المعجزة. قلنا: كيف يمكن أحداً أن يتكلم بكلام هو عليٌّ[٣] عزيزٌ عند اللّه في جلالة القدر من الوجوه التي بيّنا، حتى يحتاج إلى الصرفة[٤]؟

ومنهم[٥] مَن قال: إنّ اللّه عزَّ وجلَّ خاطب العرب، فلو كان نظم القرآن معجزاً، لم يصح الخطاب.

قلنا: اللّه عزَّ وجلَّ خاطب العرب وأنزل القرآن على مذهب العرب في الحروف والمفهوم، لكنه خارج عن عادة العرب ليدل على صدق من أتى به.

(١) (ولقد... القرآن) ج: وقال قوم من المعتزلة: إنّ نظم القرآن غير معجز، لأنّ اللّه خاطب العرب بلغاتها على مذاهبها في مصارف العربية، فلو كان نظم القرآن معجزاً لكان على خلاف لغاتهم، وإنّما الإعجاز من حيث الإنباء عن الأمم السالفة، والإعلام عن الكوائن. قيل لهم إنّ القرآن على لغة العرب، لكنه ناقض للعادة، ولذلك عجزوا عن المعارضة. وقول إبراهيم النظام من المعتزلة: إنّ القرآن ليس بمعجز وليس بحجّة على النبوّة والرسالة، بل أنزل لبيان الوعد والوعيد والأمثال والعبر والقصص وبيان الأحكام، وإنّما هو كالتشهد ودعاء القنوت، والإنسان يقدر على مثله وعلى ما هو أحسن منه.

(٢) (ذلك فكانت) ج: المعارضة فصارت.

(٣) ي: -.

(٤) (قلنا... الصرفة) ج: قيل له: إنّ اللّه جعل هذا النظم الناقض العادة دليلاً على كلامه، فكيف يمكن أحداً أن يأتيَ بكلام ناقض العادة دليلاً على أنّه كلام اللّه؟.

(٥) هذه الفقرة ساقطة من ج.

ومنهم مَن قال: إنّه[١] يمكن كل أحد يعرف العربية أن يقول[٢] الحمد للّه مفرداً ورب العالمين مفرداً، وكذلك كل حرف من[٣]
٣ القرآن. فلمّا أمكن الإفراد أمكن الجمع[٤]. وهذا القول غاية في الجهالة، لأنّه يمكن كل أحدٍ[٥] أن يقول من قصيدة أمرئ القيس[٦]: قِفَا[٧]، وَنبك مفرداً[٨]. ثم إنّه عاجز عن إنشاء قصيدة مثلها[٩]. فثبت
٦ أنّ جميع ما قاله أهل الضلالة في القرآن باطل، وأن نظم القرآن معجز بحمد اللّه سبحانه[١٠].

---

(١) (ومنهم... إنّه) ج: وزعم بعضهم أنّه ليس بمعجز من طريق آخر وذلك أنّه.
(٢) (أحد... يقول) ج: لسان أن يأتي بذكر كل لفظ من القرآن مفرده فنقول.
(٣) (كل... من) ج: لفظة في.
(٤) (فلمّا... الجمع) ج: ولما كان كذلك أمكنه نظمها، لأنّ الإفراد إبداع منظوم، والنظم جمع بوجود.
(٥) (وهذا... أحد) ج: والجواب عنه أنّ البليد المعجم يقدر على.
(٦) (من... القيس) ج: -.
(٧) + مفرداً.
(٨) ج: + وذكري مفرداً وكل لفظ من ألفاظ هذه القصيدة يذكر مفرداً.
(٩) (ثم... مثلها) ج: فما الذي أعجز عن نظم المفردات لو اعتبر ذلك شعراً؟ لكان كل من يحسن العربية من العرب والعجم شاعراً، ولكان كل لفظ من ألفاظ هذه القصيدة شعراً.
(١٠) (فثبت... سبحانه) ج: ولما لم يكن كذلك، عُلم أنّ ما ذكره هذا الضال باطل. ومنهم مَن قال: إنّ معجزة الرسول من حيث سقي بَشَرٍ كثيرٍ من ماء قليلٍ، وإشباع بشرٍ كثيرٍ من طعام قليلٍ، وقول هذا القائل باطل أيضاً في نفي إعجاز القرآن على ما بيّنا. وأمّا فصل السقي والإشباع، فإنّه قد كان ذلك منه، لكنه إن كان على التحدي بالخصلة كان إعجازاً، وإن لم يكن على التحدي كان محض كرامة، واللّه الموفق. ولقد أظهر مسيلمة الكذاب وطليحة والأسدي والأسود العنسي نظماً ادّعوا أنّ اللّه =

= أنزل ذلك، وكل عاقل يعرف أنّه من أغث كلام ولا يرضاه عاقل من نفسه. فكيف يجوز الإضافة إلى اللّه تعالى؟ ولقد قال أبو بكر الصدّيق حين بلغه بعض علمائهم: واللّه ما خرج هذا من الّ، أي من وسوسة.

واعلم أنّ القرآن في أعلى طبقات البلاغة، والبلاغة أعلى ووسطى وأدنى، فالوسطى والأدنى ممكن في الشعر، فأمّا الأعلى فلا، وليس الأعلى إلّا بلاغة القرآن. والبلاغة في إفهام المعنى وأحسن عبارة، وحسن العبارة إنّما يظهر في الإيجاز والتشبيه والاستعارة والتلاوة والفواصل والتجانس والتصريف والتضمين والمبالغة وحسن البيان. ثم الإيجاز في تقليل اللفظ من غير إخلال بالمعنى، وإنّه على وجهين حذف وقصر، فالحذف إسقاط الكلمة للاجتزاء عنها، بولادة أخرى من الحال أو فحوض (كذا) الكلام. والقصر تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف. فمن الحذف قوله: ﴿وَٱسْأَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ (سورة يوسف ١٢/ ٨٢) أي واسأل أهل القرية. وقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِٱللَّهِ﴾ (سورة البقرة ٢/ ١٧٧)، أي ولكن البرّ برّ من آمن باللّه. ومنها حذف الأحقّ به نحو قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ (سورة الرعد ١٣/ ٣١) أي لكن هذا القرآن.

وأمّا القصر فإنّه أغمض من الحذف نحو قوله: ﴿وَأُخْرَىٰ لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهَا قَدْ أَحَاطَ ٱللَّهُ بِهَا﴾ (سورة الفتح ٤٨/ ٢١). فقد جعلهم بمنزلة من أدير حولهم ما يمنع أن يغلب أحد منهم، ولهذا استحسنوا في البلاغة قول العرب: القتل أنفى للقتل. وفرقٌ بين هذه البلاغة وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (سورة البقرة ١٢/ ١٧٩) لأنّ فيه ما في قول العرب وزيادة معانٍ في حسنه من إبانة العدل وإبانة الغرض المرغوب فيه بتلك الحياة، وللاستدعاء إلى حكم اللّه تعالى ورغبه ورهبه. ومنها إيجاز العبارة لأنّ قولهم القتل أنفى للقتل أربعة عشر حرفاً، لأنّ الألف في القصاص تذوب في العبارة.

ومنها بُعْدُه عن الكلفة بتكرير الكلمة؛ فإن القتل مكرر في قول العرب: القتل أنفَى للقتل، وفي التكرير كلفة على النفس، والتكرير مقصّر في باب البلاغة على أعلى =

الطبقة.

ومنها حسن التأليف في الحروف المتلائمة، لأنّ الخروج من القاف إلى الصاد أعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة، لبعد اللام من الهمزة، وكذلك من الصاد إلى الحاء، أعدل من الألف إلى اللام، فكان قوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ أبلغ في البلاغة من قولهم: القتل أنفى للقتل.

وأمّا التشبيه فهو للعقد على أنّ أحد الشيئين سدّ مسدّ الآخر في حسّ أو عقل، ولا يخلو التشبيه من أن يكون عقداً في القول نحو قولهم: فلان كالأسد، عُقدت الكاف المشبّه بالمشبّه به، أو يكون عقداً في النفس وهو الاعتقاد بمعنى هذا القول، وقد يكون التشبيه في شيئين مختلفين كتشبيه الشدّة بالموت، وتشبيه البيان بالسحر، وقد يكون في متفقين كتشبيه الجوهر بالجوهر.

والتشبيه على نوعين: تشبيه بلاغة وتشبيه حقيقة، فتشبيه البلاغة في كتاب اللّه نحو قوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً﴾ (سورة النور ٢٤/ ٣٩) فهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة، إلى ما تقع عليه الحاسة، وقد اجتمعا في بيان المتوهم. ولقد قال: يحسبه الرائي لم يكن بهذه البلاغة، لأنّ قلب الظمآن أشد تعلّقاً بالماء من قلب الرائي الماء، وبُعد هذه الخمسة الحسات الذي يصوّره إلى العذاب الأبدي في النار. ومن ذلك قوله: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾ (سورة إبراهيم ١٤/ ١٨)، وهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة، وقد اجتمع المشبّه والمشبّه به في الهلاك وعدم الانتفاع والعجز نحو الاستدراك لما فات.

وأمّا الاستعارة، فإنّها تعليق العبارة على ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة، وقد تكون الاستعارة أبلغ من أصل الكلام، فمن ذلك قوله: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ (سورة الحجر ١٥/ ٩٤) أي بمنع، فاستعارة بالصدع عن التبليغ، وهذه الاستعارة أبلغ لأنّ في الصدع من التأثير ما ليس للتبليغ.

وأمّا التلاؤم فهو التوافق، والقرآن في نهاية التوافق، من تأليف اللفظ الدّال على المعنى المفيد لا تفاوت فيه ولا تناقض، لأنّ التفاوت في الحسن والقبح والخلق والباطل والخطأ والصواب والجدّ والهزل والتبليغ والمرذول. والقرآن كله حسن

= وجد وحق وصواب، لا باطل ولا هزل ولا مرذول ولا خطأ ولا قبيح.

وأمّا التناقض، فلأنّ التناقض أن يناقض المتكلم بآخر كلامه أوّلَه وبأوّله آخرَه، والقرآن منزّه عن ذلك، لأنّ ذلك ليس من الحكمة، والقرآن كله حكمة، وعليه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾ (سورة النساء ٤/ ٨٢) أي تناقضاً وتفاوتاً، فلما لم يكن في القرآن تناقض وتفاوت، دلّ على أنّه من عند الله.

وأمّا الفواصل فهي حروف متشاكلة في المقاطع تفيد معانٍ على موجب الحكمة، وهي بلاغة لا تكلف فيها، ولا كذلك الأسجاع، لأنّها حروف متشاكلة لا معانٍ لها مفيدة على معنى الحكمة، فهي تكلف لا حاجة إليها وقد أخذ السجع من سجع الحمام كما قال شاعرهم:

إذا ما الليل ألهمني دُجاه وأرّقني إذا سَجَع الحمامُ

وهذا لأنّ سجع الحمام أصوات متشاكلة لا معاني لها مفيدة، فكذلك السجع في الكلام. وذلك مثل ما حكي عن مسيلمة الكذاب أنّه قال: يا ضفدع نِقّي كم تنقين، لا الشراب تمنعين، ولا النهر تفارقين، ولا الماء تكدّرين. فهذا من أكذب كلام يعرفه عاقل، أي ليس بكلام حكمة وإنّه لغو باطل.

وأمّا الفواصل في المقاطع فكلام حكمة، وهي طرق المعاني التي يحتاج إليها. والفواصل ضربان: أحدهما على الحروف المتجانسة والآخر على الحروف المتقاربة، فالتي على المتجانسة نحو قوله: ﴿طَهَ، مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾ (سورة طه ٢٠/ ١ - ٢) وأشباه ذلك، وأمّا التي على المقاربة فنحو الميم مع النون كقوله: ﴿الرَّحْمَانِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (سورة الفاتحة ١/ ٣ ـ ٤) ونحو الدال مع الياء كقوله: ﴿وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ إلى قوله: ﴿عَجِيبٌ﴾ (سورة قٓ ٥٠/ ١ ـ ٢). والفائدة في الفواصل دلالتها على المقاطع وتحسين الكلام بها بالتشارك، وليست القوافي كذلك لأنّها كلفة وليست في الطبقة العليا من البلاغة.

وأمّا التجانس، فإنّه ينافي أنواع الكلام يجمعها أصل واحد، فهو على وجهين: مجاوزة ومناسبة، فالمجاوزة تقع في الجزاء كقوله: ﴿فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى =

[في اختلاف القرآن][١]

وقالت الملحدة: إنَّ في/ كتابكم أنّه: ﴿لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ [ل١١٩ آ]

= عَلَيْكُمْ﴾ (سورة البقرة ٢/ ١٩٤) أي فجازوه ما يستحق على طريق العدل، فجعل المجاوزة لحسن البيان. وكذلك قوله: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ (سورة الشورى ٤٢/ ٤٠). وقال عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهَلنْ أحدٌ علينا فنجهلَ فوق جهل الجاهلينا

وهذا حسن المجاوزة، لكنه دون بلاغة القرآن توزن بالعدل. وأمّا المناسبة، فإنّها في فنون المعاني التي ترجع إلى أصل واحد نحو قولهم: ثم انصرفوا، صرف اللّه قلوبهم، فجنس في الانصراف عن الركن صرف القلب عن الخير، والأصل واحد وهو الصرف.

وأمّا التصريف، فتصريف اللفظ على أحسن ما يصرّف به المعنى، فمن ذلك في القرآن من قصة موسى عليه السّلام، فإنّها ذكرت في الأعراف (سورة ٧) وفي يونس (سورة ١٠) وفي طه (سورة ٢٠) وفي الشعراء (سورة ٢٦) وغيرها من السور لوجوه من الحكمة، منها التصرّف في البلاغة من غير نقصان على أعلى طبقات البلاغة، تمكين العبرة والموعظة، ومنها جلاء الشبه في المعجزة، ولما تضمن تعليمه لاستفتاح الأمور على جهة التعظيم للّه بركن، وإنّه أدب من آداب الدين وشعار المسلمين وإقرار بالعبودية للّه تعالى، واعتراف بنعمة اللّه، وبأنّ اللّه ملجأ الخلائق.

وأمّا المبالغة، فإنّها على وجوه منها المبالغة في الصفة كما يقال: فَعولُ وفَعالُ وفعلانُ وفعيل ومفعال، ومنها المبالغة في الصفة في موضع الخاصة نحو قوله: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (سورة الزمر ٣٩/ ٦٢)، ومنها إخراج الكلام مخرج الإخبار عن الأعظم، كقول العرب: جاء الملك وجاء جيش عظيم ومنه قوله: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ (سورة النحل ١٦/ ٢٦) أي أتاهم بعظيم بأسه، فجعل ذلك بياناً له على المبالغة، ومنها إخراج الكلام الممتنع للمبالغة نحو قوله: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ (سورة الأعراف ٧/ ٤٠).

(١) هذا المقطع ساقط من ج.

لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾(١). وقد وجد في القرآن اختلاف كثير في الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمفصّل، والخُصوص والعموم، واختلاف القرآن، واختلاف السور والآيات.

والجواب عنه أنّهم جهلوا وجه الاختلاف، وذلك أنّ الاختلاف أن يكون شيئان كل واحد منهما على غير ما عليه الآخر، وذلك يدخل في الطرق والاعتقاد والكلام، وذلك نوعان: مذموم ومحمود. فالمذموم في الكلام أنْ يكون على غير مقتضَى الحكمة، نحو التناقض والتفاوت، فالتناقض أنْ يناقض أوّل الكلام آخره وآخره أوّله، والتفاوت أن يكون بعضه بليغاً وبعضه مرذولاً، وبعضه صواباً وبعضه خطأً. والقرآن منزّه عن هذا الاختلاف. وهذا الاختلاف على غير مقتضَى الحكمة، والقرآن منزّه عن الاختلاف على غير مقتضى الحكمة.

وأمّا الاختلاف على مقتضى الحكمة فلا يلحق الحكيم عيب أن يتكلم بكلمات كثيرة على مقتضى الحكمة، والقرآن كله على مقتضى الحكمة إذا تدبر العاقل فيه. فإنّ اللّه عزَّ وجلَّ ندب عباده إلى تدبُّر القرآن، ثم قال: ﴿لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾(٢) أي وجدوا اختلافاً كثيراً عند التدبر لو كان من عند غير اللّه. وإذا نظر الناظر إلى ظاهر الناسخ والمنسوخ، تخايل عنده أنّه على غير مقتضى الحكمة، وإذا تدبره وجده على مقتضى الحكمة. لأنّ

(١) سورة النساء ٤/ ٨٢.

(٢) سورة النساء ٤/ ٨٢.

النسخ إبدال شيء وإقامة آخر مكانه، أو رفع شيء بإقامة آخر مكانه، وهو في الحاصل بيان منتهى وقت ما أراد اللّه بالأمر الأوّل، والحكمة فيه نقل العباد من عبادة إلى عبادة ليظهر المطيع من الخليع.

وإذا نظر إلى ظاهر المحكم والمتشابه، تخايل عنده أنّه على غير الحكمة، حيث يصف القرآن بالإحكام في قوله: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾(١). ويصفه بالتشابه في قوله: ﴿كِتَاباً مُتَشَابِهاً﴾(٢)، ويصف بعضه بالإحكام وبعضه بالتشابه في قوله: ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾(٣). وإذا تدبره وجده على الحكمة، لأنّ وصف القرآن بالإحكام على معنى أنّه أحكم عن الباطل، ووصفه بالتشابه على أنّه يشبه بعضه بعضاً في الإحكام.

والمتشابه يكون بمعنى الأشباه، كما قال: ﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾(٤). ويكون بمعنى الاشتباه كما قال خبراً عن أولئك القوم: ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾(٥) أي اشتبه. وبعضه محكم وبعضه متشابه على معنى أنّ بعضه مبين حكمه لا يحتاج فيه إلى التأويل واستنباط المعنى، وبعضه مشتبه الحكم يحتاج فيه إلى التأويل واستنباط المعنى.

والحكمة في ذلك الاستدعاء إلى تجهيد النفس في البحث عن

---

(١) سورة هود ١١/ ١.

(٢) سورة الزمر ٣٩/ ٢٣.

(٣) سورة آل عمران ٣/ ٧.

(٤) سورة البقرة ٢/ ١١٨.

(٥) سورة البقرة ٢/ ٧٠.

علم القرآن في ضروب حكمه وإحكامه، لأنّ القرآن ما أنزل لإهمال التنزيل، بل للاعتبار بآياته، كما قال: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ[1] إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الأَلْبَابِ﴾[2]. فيجب استنباط المعنى ما استطاع، إلّا إذا تعذّر عليه ذلك، فإنّ من المتشابه ما لم يُطلع/ [ل١١٩ب] اللّهُ عليه ملكاً مقرّباً ولا نبياً مرسلاً. والحكمة فيه بيان قصور علم الخلق إلّا ما علّمه اللّه تعالى. وكذلك الجواب في المفصّل والمجمَل والخصوص والعموم.

[في اختلاف القراءات[3]]

وأمّا اختلاف القراءات فإنّه ليس ذلك في حرام ولا حلال، أو في الإمالة أوفي الإضجاع، أو غير الإمالة أو حذف الهمز أو تحقيقه ونحو ذلك، والمعاني في ذلك واحدة أو متقاربة.

[في إنزال القرآن][4]

وأنزل القرآن على سبعة أحرف تيسيراً على الأمة، فكان ذلك على مقتضى الحكمة. وأمّا اختلاف السور والآيات فإنّ ذلك للتيسير على رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿كَذٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾[5]، جواباً لقول الكفار: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾.

---

(١) ي: أنزلنا.

(٢) سورة صٓ ٣٨/ ٢٩.

(٣) ي: القرآن؛ هذه الفقرة ساقطة من ج.

(٤) هذه الفقرة ساقطة من ج.

(٥) سورة الفرقان ٢٥/ ٣٢.

وأهل الضلالة طعنوا في القرآن لجهلهم بتصاريف العربية، واللّه بيّن جواب ذلك كما قال: ﴿وَلا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً﴾[1]، أي جئناك من الحق ما يبطل به ما جاؤوا به وأحسن بياناً وتفصيلاً. ولكن إنّما يعقل ذلك العالمون، كما قال عزّ وجلّ: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلّا الْعَالِمُونَ﴾[2]، وباللّه القوّة.

[في اتّباع القرآن][3]

ولمّا كان أمر القرآن على ما بيّنا، وجب اتّباعه والتمسّك به[4]، كما قال عزّ وجلّ: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا﴾[5]. روي عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قال: «كتابُ اللّه الحبلُ الممدود من السماء إلى الأرض». وقال صلّى اللّه عليه وسلّم في حديث آخر في القرآن: «إنّه حبل اللّه المتين والصراط المستقيم» في حديث فيه طول، رواه علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه. وقال عليه السّلام في حديث آخر: «اتّبعوا القرآن ولا يتبعنّكم»، أي اجعلوا القرآن أمامكم ولا تجعلوه وراء ظهوركم. وروي عن ابن مسعود أنّه تأوّل هذا الحبل على القرآن، وفي رواية أخرى تأوّله على الجماعة.

(١) سورة الفرقان ٢٥/ ٣٣.

(٢) سورة العنكبوت ٢٩/ ٤٣.

(٣) هذه الفقرة ساقطة من ج.

(٤) الماتريدي، توحيد ٣٥٤، ١: فثبت بذلك أنّ الذي له تفرقوا ليس من حيث القرآن، ولا لما ليس فيه بيان، بل دلّ تكليف الرد إلى القرآن، ولزوم اتباعه على أنّ فيه بيان ذلك.

(٥) سورة آل عمران ٣/ ١٠٣.

[في تأليف القرآن]

واعلم أنّ القرآن لم يكن على هذا الترتيب الذي هو[١] عليه اليوم، بل[٢] روي[٣] أنّه كان في القُضُم[٤] والعُسُب واللُّخاف[٥]. فالقضم جمع قضيم وهو الجلد الأبيض[٦]، والعسُب جمع عَسيب وهو سَعف النخل، واللخاف[٧] جمع لخفة وهي[٨] حجارة بيض[٩]. هكذا فسّر أبو عبيد اللخاف[١٠].

فلما استحرّ القتل يوم اليمامة[١١] أي اشتد، وقُتل كثير من حملة

---

(١) الأصل: -.

(٢) ج: فإنّه.

(٣) ج: + عن النّبي عليه السّلام.

(٤) (في القُضُم) ج: يعرض القرآن على أصحابه في كل سنة مرّة، فلمّا كان في السنة التي توفي فيها عرضه عليهم مرتين، فكان صلّى الله عليه وسلّم قبل العرضة الآخيرة، فقدّم بعض آخر وتؤخر بعض المقدم وقال: إنّ جبريل يأتيني فيأمرني أن أضع آية كذا بين ظهراني كذا السورة بعد السورة، ولم يكن القرآن في المصاحف، وكان في القضم والعُصب. قال الزهري: وقال زيد بن ثابت: حين أمرني أبو بكر بجمع القرآن: جعلت أتتبعه، يعني القرآن، من الرقاع.

(٥) ي: واللخام.

(٦) ج: + ويجمع قضماً مثل أديم.

(٧) (سعف... اللخاف) ج: السعف وجمع السعف سعفة، وأمّا اللخاف فقال أبو عبيد: اللخاف.

(٨) ج: وهو.

(٩) ج: + رقيقة.

(١٠) (وهكذا... اللخاف) ج: -.

(١١) ي: القيامة.

القرآن، دخل عمر بن الخطّاب على أبي بكر الصديق رضي اللّه عنه فقال له: لو جمعنا القرآن في مصحف كيلا يضيع؟ فقال أبو بكر: كيف نصنع ذلك ولم يصنعه رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم؟ قال عمر: فما زلت به حتى شرح اللّه صدره للذلك، وأمر أربعة نفرٍ كلهم من الأنصار، أبيّ بن كعب ومُعاذ بن جبل وزيد بن ثابت ورجلاً آخر من الأنصار يقال له أبو زيد ليجمعوا القرآن، لأنّهم كانوا معروفين بحفظ القرآن. ولم[1] يتمّ هذا الجمع[2] في عهد أبي بكر[3]، ولا في عهد عمر بن الخطّاب رضي اللّه عنهما، وتَمّ في عهد عثمان بن عفّان رضي اللّه عنه، وأمر عثمان بمحو المصاحف كيلا يختلف النّاس في القرآن، وكان القدر الذي جمع في عهد أبي بكر وعمر عند حفصة، فأمر عثمان بن عفّان بغسل ذلك.

/ قال الشيخ أبو بكر الجصّاص: يجوز أن يكون أمر بذلك لأنّه لم يكن تاماً أو لأنّه اندرس[4]. [ل ١٢٠]

وحصل جميع القرآن على العرضة الأخيرة من عرض الرسول

---

(١) (فلما . . . ولم) ج: ولن يتم جمع القرآن في عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، وأمّا أبو بكر الصديق رضي اللّه عنه: فقال صعصعة بن صوحان في خطبته المشهورة، بعدما حمد اللّه وصلّى على النّبي عليه السّلام. واستخلف أبو بكر، فأقام المصحف وقضى بالكلالة، وأمّا غير صعصعة فعلى أنّه لم.

(٢) (هذا الجمع) ج: -.

(٣) ج: + جمع القرآن.

(٤) (ولا . . . اندرس) ج: وقالوا إنّ عمر بن الخطّاب أمر بجمع القرآن، فجمعوا من صدور الرجال والجرائد والأكتاف.

صلّى اللّه عليه وسلّم، وذلك أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم كان يعرض القرآن على أصحابه كل سنة مرة، فلمّا كانت السنة التي توفي فيها رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم عرض عليهم مرتين. وكان قبل هذه العرضة الأخيرة يقدم بعض الآي ويؤخر البعض بإشارة جبريل عليه السّلام، وقال[١] عليه السّلام: «خذوا بآخر ما كنت عليه». قال[٢] ابن عبّاس: لأنّ آخر ما كان عليه هو[٣] المستقر عليه لا[٤] تقدّم شيء ولا تأخّر شيء، ولا يزاد ولا ينقص ولا يبدل[٥]. وهذا المصحف الذي جمع في عهد عثمان بن عفّان رضي اللّه عنه هو المصحف الذي بين ظهراني المسلمين.

وكانت قراءة علي بن أبي طالب وابن مسعود رضي اللّه عنهما على ما كان[٦] عليه هذا المصحف. وكذلك قراءة غيرهما من أكابر الصحابة والتابعين لهم بإحسان. هكذا قال الإمام أبو منصور الأزهري صاحب كتاب تهذيب اللغة. قال: وكانت قراءة عاصم بن أبي النجود وهو عاصم بن بهذلة على ما كان[٧] عليه هذا المصحف الذي بين

---

(١) ي: -، (وحصل... وقال) ج: وكان عمر يطلب من شهد العرضة الأخيرة من رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم لأنّ رسول اللّه قال.

(٢) ج: وقال.

(٣) (لأنّ... هو) ج: إنّما يؤخذ بالآخر من قوله وفعله لأنّه الأمر.

(٤) ج: + لا يزاد ولا ينقص ولا يُبدل ولا يؤخر ولا.

(٥) (شيء... يبدل) ج: -.

(٦) الأصل: -.

(٧) الأصل: -.

ظهراني المسلمين، وقراءة عاصم هذا على أبي عبد الرحمن السلمي، وقراءة السلمى على علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه، وقراءة عاصم
٣ أيضاً على زرّ بن حُبيش، وقراءة زرّ على ابن مسعود رضي اللّه عنه[١].

(١) (وهذا المصحف. . . رضي اللّه عنه) ج: فلم يجد عمر بن الخطاب من شهد آخر العرضة الأخيرة من رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم إلّا اثني عشر رجلاً منهم علي ابن أبي طالب وابن مسعود وزيد بن ثابت وأُبيّ بن كعب وعدة سماهم الزهري. وقال لهم عمر: اكتبوا القرآن ولا تكتبوا حتى تنظروا، فإنْ شهد الاثنى عشر فاكتبوها، وإن شهد رجل منهم ورجل من غيرهم فأثبتوها، وإن شهد كثير من الناس ولم يكن معهم رجل من الاثنى عشر فلا تكتبوا، وذكر الحديث إلى أن قال حتى فرغوا من القرآن، وكتبوه في القراطيس ودفعه عمر إلى حفصة. فلمّا قتل عمر طلب عثمان بن عفّان ذلك المصحف من حفصة، فبعثت به إلى عثمان، وأمر فكتبت بها النسخ وبعث بها إلى الأمصار. ثم أمر بالقراطيس وقال: خفتُ أن يقال غيّر آلُ عمر من كتاب اللّه ما ليس عند الناس.
وقال الجصاص، من متأخري أصحابنا من مشايخ العراق: إنّ أبا بكر وعمر لم يجمعا كل القرآن، وإنّما جمّع القرآن كله عثمان بن عفّان. قال: إنّما أمر عثمان بن عفّان بغسل صحيفة عمر، لأنّه يجوز أن يكون قد اندرس، أو قصد عثمان أن يجتمعوا على صحيفة عثمان، وجمع عثمان الناس على مصحف واحد. وكان ذلك عين الصواب، لأنّه كان ظهر المِراء في القرآن، فكان يكذّب بعضهم بعضاً في بعض الأحرف السبعة التي نزلت عليه القرآن.
وقد نهى الرسول عليه السّلام المِراء في القرآن، فخاف عثمان الردة، فجمع الناس على مصحف واحد وعلى حرفٍ واحد لئلا يختلف واحد منهم فيضع القرآن، وخرّق ما عدا المصحف الذي جمعهم عليه، وعزم على مَن كان عنده مصحف يخالف المصحف الذي جمعهم عليه أن يخرقه لئلا يختلفوا. وكان مصحف عثمان هو مصحف الإمام، فاستوثقت له الأمة بالطاعة على ذلك، ففسّروا القرآن على ذلك وأولوه، وصنفوا الكتب عليه وأفتوا به وقضوا عليه.

واعلم أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، رواه أُبيّ بن كعب عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال: «أُنزل القرآنُ على سبعة أحرف كلها شافٍ كافٍ، لكل حرف حدٌّ، ولكل حرف ظهرٌ وبطنٌ، ولكل حدٍّ مطّلَع». أراد بالسبعة الأحرف سبع لغات من لغات العرب. هكذا قال أبو عبيد وأبو العبّاس المبرّد. قال أبو منصور الأزهري: وهما إمامان نأتمُّ بهما لفضلهما وعلمهما، والذي قال في الحديث: «لكل حرف حدٌّ» فإنّ المراد به تعديل الحروف في المخارج. وأراد بالظهر الذي ذكر ظاهر التلاوة، وأراد بالبطن باطن المعنى تفسيراً أو تأويلاً، وأراد بالمطّلَع ما يُطّلَع عليه من الجزاء في الآخرة[1].

[في التفسير والتأويل][2]

ثم التفسير كشف المشتبه من جهة لفظ الكلمة، فيفسّر اللّه

---

(١) (واعلم... الآخرة) ج: وأمّا الأحرف الستة الأُخر سِوَى الحرف الذي جمعهم عثمان عليه، فإنّه يجوز القراءة بها، لأنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم دعاهم إليها إذ أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكن لم يكن ذلك منه إيجاباً عليهم، بل كان ذلك رخصة. الا ترى أنّه في العرضة الأخيرة لم يقرأ على السبعة الأحرف، بل على حرف واحد، فكان مصحف عثمان بن عفّان هو الأصل. فرضي اللّه عن هذا الإمام الشفيق الناصح الفاضل السعيد الشهيد، ورضي عن الخلفاء الراشدين وعلى أصحابه أجمعين، واللّه المستعان.
فإن قال قائل: ادّعيتم أنّ القرآن من أعلى طبقات البلاغة، وأنّ الترتيب الذي وقع الاتفاق عليه في غاية الحسن، وكيف يكون كذلك وقد احتيج فيه إلى التفسير والتأويل؟ قيل له: إنّما احتيج له إلى تفسيره وتأويله لقصورٍ في علم أكثر الناس عن درك المعاني، لا لقصور في معاني القرآن، وباللّه التوفيق.

(٢) هذا المقطع مأخوذ من ج.

المشتبه بلفظ آخر أظهر من اللفظ الأوّل، كما يفسر الرَّيب بأنّه الشك، وتفسير الهدَى بأنّه التوفيق من اللّه أو البيان. وأصلُه من فسّر الفرس إذا ركضه محصوراً لينطلق حَصرُه، وسُمّي هذا الركض فَسْراً وتفسيراً، فكذلك الذي يفسّر اللفظ، لأنّه يطلق المحتبس من الفهم بما يفسره. وأمّا التأويل، فإنّه كشف المشتبه من جهة معنى الكلمة، وأصله: آل الأمر إلى كذا، إذا صار إليه، وأوّلته إذا صِرت إليه. وتسمّى عاقبة الأمر تأويلاً، كما قال تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إلّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾[1]. أي يأتي كشف عاقبة الأمر ومستقره كما قال: ﴿لِكُلِّ نَبَإٍ مُسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾[2]. فكان التأويل بيان ما يؤول إليه للعاقبة في المراد على أنّه على مؤدى يستقر مقصد المتكلم من الوجوه المحتملة، واللّه المستعان.

وروى محمد بن جرير الطبري في تفسيره بإسناده عن ابن عبّاس قال: تفسير القرآن على أربعة أوجه، تفسير يعلمه العلماء، وتفسير يعرفه العرب، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، يعني الحلال والحرام، وتفسير لا يعلم تأويله إلّا اللّه، من ادّعى علمه فهو كاذب، وباللّه العصمة.

ثم من شاهد الوحي عرف أنّ القرآن من عند اللّه، وشاهد عجز القوم عن الإتيان بمثله. فأمّا من لم يشاهده فإنّه عرف ذلك بإجماع خلائق لا يحصيها إلّا اللّه، ويحيط العلم بأنّهم لا يتواطأون على الكذب. وهذا الإجماع عرف ما لم يشاهد الرسول أنّه رسول اللّه.

---

(١) سورة الأعراف ٧/ ٥٣.

(٢) سورة الأنعام ٦/ ٦٧.

فإنْ قال قائل: إنّ جميع أهل الملل يدعون هذا الإجماع من تبليغهم ما يدعون من دينهم. قيل له: إنّ أصل دينهم باطل، عرف بطلانه بدلائل واضحة، وعرف بالدلائل أنّ الدين المرضي هو دين اللّه الإسلام. فإنّما يعتبر إجماع المسلمين لإجماع الكفار، ولهذا قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند اللّه قبيح». وقال ابن مسعود: مِصداق هذا في قوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾(١). وقال صلّى اللّه عليه وسلّم في حديث آخر: «ما كان اللّه ليجمع آمتي على الضلالة»، وباللّه التوفيق.

ومن كان عارفاً بمذاهب العرب في العربية، عرف أنّ عظم القرآن ليس جملة ما يتكلّم به النّاس. كما روي عن عمر بن الخطّاب لما أمر بجمع القرآن، وأحضر من شهد العَرْضَة الأخيرة من رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، فكان يأتيه من حفظ شيئاً من القرآن، فربما كان يقبله وربما كان يردّه، كما رد قول ابن مسعود في بعض سورة «والعصر»، وردّ قول من روى: لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى ثالثاً. لأنّه، رضي اللّه عنه، عرف بكمال بصيرته أن نظم هذا الكلام ليس من جنس نظم القرآن، وأنّه ليس من عند اللّه، وإنّما هو قول الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم.

وجاء رجل فقال: سمعتُ رسول اللّه فقرأ: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ﴾(٢) إلى آخرها، ولم يشهد مع ذلك الرجل أحد. فقال

(١) سورة غافر ٤٠/ ٣٥.

(٢) سورة التوبة ٩/ ١٢٨.

عمر رضي اللّه عنه: أنا أشهد أنّ هذا قوله تعالى. قيل يا أمير المؤمنين، سمعتها من رسول اللّه؟ قال: لا، ولكني وجدتُ قول اللّه تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ...﴾[1] الآية، ولو اجتمع الخلق على أن ينطقوا بمثل هذا ما قدروا عليها. فأثبتوها بشهادة عمر رضي اللّه عنه وشهادة ذلك الرجل.

وفي القرآن أحكام لا يهتدي إلى إنشائها أحد من الخلق. فدل ذلك على أنّه من عند اللّه حتى حكي أنّ واحداً من أهل الذمّة مرّ على ما يسمع يقرأ[2]: ﴿يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلادِكُمْ﴾[3] إلى آخر ما ذكر من القِسمة، فأسلم الذمّي. فقيل له في ذلك فقال: سمعت قسمةً لا يهتدي إليها أحدٌ من الخلق، فعرفت أنّ هذه القسمة من اللّه فأسلمت. وفي القرآن أيضاً حِكم لا يهتدي إلى إنشائها أحد من الحكماء، وما من حكيم يتكلّم بالحكمة إلّا وفي القرآن أحسن منه، وإذا تكلّم بما يخالف القرآن لم يعدّ ذلك حكمة.

[بيان أنّ القرآن على ثلاثة أوجه]

واعلم أنّ القرآن على ثلاثة أقسام، يعني يعمل عليه فيما يجب أن يجتَنى أو يُتّقى، وموعظة تلين القلوب بالحق، وحجّة تفصل بها بين الحق والباطل، فيعرف أولو البصائر أنّ القرآن من عند اللّه، وهذا

---

(١) سورة الإسراء ١٧/ ٨٨.

(٢) مطموسة وغير مقروءة في الأصل. وهو يعني مر بمن سمعه يقرأ الآية.

(٣) سورة النساء ٤/ ١١.

لمن توفّر حظّه في البصيرة. فأمّا عامة الخلق فقلّ ما يهتدون إلى تفهّم ذلك. وكان إجماع المسلمين على أنّه من عند اللّه، وأنّه معجزة لرسول اللّه، حجّة لهم على مَنْ خالفهم، واللّه المستعان. ٣

باب النبوَّة والرسالة والولاية والخلافة

فصـــل[١]

في تفضيل رسُل اللّه وأنبيائه صلواتُ اللّه عليهم على الملائكة

اعلم بأنّ لرسل اللّه وأنبيائه عليهم السلام فضلاً على الملائكة، لأنّ اللّه عزَّ وجلَّ عصَمَهم بأعلى مراتب العصمة، عن كل وصمة قبل البعث وبعده، لكونهم حجج اللّه[٢]، ومن شرط حجّة اللّه تعالى الاستقامة على كل حال. ومن عوتب منهم على زَلّة، فإنّما كانت زَلّتهم فيما هو مستوي الطرفين في الإمكان فاجتهد، فوقع اجتهاده خطأً عند اللّه عزَّ وجلَّ، فعوتب عليه، ولم يكن ذلك في أصل الدين على ما مرّ شرحه في كتاب «الإبانة» الذي ألّفناه في أمر الرسالات والنبوّات. فهم قهروا نوازع الهَوى في ذات اللّه تعالى، إذ البشرُ جُبِلوا على نوازع/ هَوى النفس، فقهروا نوازع الهوى في ذات اللّه

(١) ج: -.

(٢) السمرقندي، جمل ٣٢، ٧: إذ هم المكرمون بالعصمة؛ والبزدوي، أصول ٩٤، ١٥: فإنّهم معصومون عن الكبائر بالإجماع ٩٥، ١٣: فإنّهم لم يكونوا معصومين عن الزلّات، ١٦٧، ١١: إنّ الأنبياء والرسل معصومون من الكبائر من الذنوب والصغائر بطريق القصد، أمّا الزلّات فغير معصومين عنها؛ والنسفي، تبصرة ٨٣٦، ٣: بل العصمة من شرط النبوّة؛ والصابوني، بداية ٩٦، ٢: والعصمة عن الكفر ثابتة قبل الإرسال وبعده... والعصمة عن المعاصي ثابتة بعد الوحي عند أهل السنّة؛ والنسفي، اعتماد ١٢٢، ٨: والعصمة هي الحفظ بالمنع والإمساك عن الكفر، ثابتة قبل الوحي وبعده... وعن المعاصي بعد الوحي.

تعالى، وتولَّوا إجلال اللّه على كل حال، فضاهوا الملائكة في مقام العصمة، وزادوا عليهم في قهر الهوى. لأنّ نوازع هوى النفس منقطعة عن الملائكة(١).

فكان عمل الرسل والأنبياء للّه أجلّ قدراً من عمل الملائكة(٢)، لكونه أشقّ على البدن. ولذلك وصفهم اللّه بأوصاف(٣) المدح فوق نهايات العقول، كما قال: ﴿أُولِي الأَيْدِي وَالأَبْصَارِ إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ

---

(١) (اعلم... الملائكة) ج: واعلم أنّ في القرآن ذكر الأنبياء والرسل من البشر والملائكة وذكر الأولياء، فلابد من معرفة أحوال الكل لتصحيح الاعتقاد على ما يجب في الشريعة والدين الحق. فنقول وباللّه التوفيق: إنّ الأنبياء والرسل من البشر أفضل من الملائكة على مذهب أهل السنّة والجماعة، فضّلهم اللّه عليهم تأسيساً للأمر الذي به يتمّ صلاح الدين في دعوة الخلق إلى الحق، وتعظيم طريق الحق وبيان الحجّة التي بها يُفصَلُ بين الحق والباطل، ومظاهرة الحجج السمعية والعقلية، وتسهيلاً للسبيل إلى معرفة ما يجتنى أن يحيى أو يتقى، وانتقاضاً للفساد في الأرض، ما لولا الرسل والأنبياء لوقع الفساد في الأرض من أعداء الدين أكثر مما وقع. ولم يكن شيء من ذلك من الملائكة، وقد تولى الأنبياء والرسل إجلال على كل حال مع قيام دواعي هوى النفس.

(٢) البزدوي، أصول ٢٠٢، ١٣: ثم عند أهل السنّة والجماعة: رسل بني آدم أفضل من رسل الملائكة، وعامة بني آدم المسلمون الأتقياء أفضل من عامة الملائكة؛ والنسفي، عقائد ٥، ١٨: ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامّة البشر، وعامة البشر من المؤمنين أفضل من عامة الملائكة؛ والنسفي، اعتماد ٢٨٧، ٤: وخواص بني آدم وهم المرسلون أفضل من جملة الملائكة، وعوام بني آدم من الأتقياء أفضل من عوام الملائكة، وخواص الملائكة أفضل من عوام بني آدم.

(٣) ي: بما أوصاف.

بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الأَخْيَارِ﴾[١]. ولأنّ الله عزَّ وجلَّ أمر الملائكة بالسجود لآدم، والسجودُ نهايةٌ في التذلّل والخضوع، فدلّ ذلك على تفضيل آدم عليه السّلام عليهم. وأمر الله بذلك تعظيماً لآدم وعبادة للّه عزَّ وجلَّ، ولم يكن آدم بمنزلة القبلة لهم، كما زعم بعض النّاس، لأنّه تعالى قرر فضل آدم عندهم بالعلم الذي علّم آدم دونهم، وعجزوا عن علم ذلك[٢]. ثم أمرهم بالسجود له، ومثل هذا لا يكون في جعله قبلة، ولأنّه قال لآدم، ولو كان آدم بمنزلة القبلة لهم لكان من حق الكلام إليه أو نحوه أو شطره، كما قال في حق القبلة[٣].

وروي عن الحسن البصري أنّه كان يفضّل الملائكةَ على الرسل والأنبياء من البشر، وإلى هذا ذهب أكثر القدرية. واحتجوا بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلّهِ وَلا الْمَلائِكَةُ

---

(١) سورة صٓ ٣٨/ ٤٥ ـ ٤٧.

(٢) البزدوي، أصول ٩٤، ١٠: قال عامة أهل القبلة: إنّ آدم صلوات الله عليه كان رسولاً؛ ٩٤، ١٨: والرسول هو المصطفى دون العامّة، فإنّه اصطفاه من بين العالمين، وهو صفة الرسل؛ والنسفي، اعتماد ١٢٥، ٣: وأوّل الأنبياء آدم.

(٣) (فكان... القبلة) ج: وأمّا الملائكة فإنّهم وإن تولوا إجلال الله على كل حال، لكن دواعي هوى النفس منقطعة عنهم. ولا شك أنّ العمل الشديد على الوجه الشديد على مكابرة النفس، أجلّ قدراً عند الله تعالى وأعظم أجراً من الآخر، مع ما أنّ الأنبياء والرسل أوذوافي سبيل الله، وجاهدوا في الله حق جهاده، وصبروا صبراً جميلاً وما وهَنوا لما أصابهم في سبيل الله، وما ضعفوا وما استكانوا، وصبروا على مصائب الدنيا صبراً جميلاً، ولم يكن شيء من ذلك من الملائكة، فكان الأنبياء والرسل من البشر أفضل من الملائكة.

الْمُقَرَّبُونَ﴾[١]. فقوله[٢]: ﴿وَلا الْمَلائِكَةُ﴾ يدل على تفضيل الملائكة على عيسى، لأنّ المذكور الثاني يكون تأكيداً للأول، كما يقال: لا يطيق الواحد حمل هذا الشيء ولا عشره. ويقال: إنّ فلاناً لا يستنكف عن خدمتي ولا أبوه، يريدون بالمذكور آخراً تأكيد الأول، وإنّما يؤكد الشيء بالأفضل فالأفضل[٣].

والجواب عنه، أنَّ هذا يكون هكذا لو سيق الكلام على التفضيل، فأمّا فيما نحن فيه، فما سيقت الآية في التفضيل، بل لأنّ قوماً عبدوا عيسى وقوم عبدوا الملائكة. فقال اللّه تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلّهِ وَلا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ اي لن يستنكف الملائكة وعيسى عن عبادتي، فكيف يستنكف هؤلاء الكفّار عن عبادتي[٤]؟

واحتجوا[٥] أيضاً بأنّ الملائكة خُلقوا من النار وآدم خُلق من الطين. قلنا: الفضل بتفضيل اللّه بما يودع في الشخص من العلم

---

(١) سورة النساء ٤/ ١٧٢.

(٢) ي: بقوله.

(٣) (وروي... فالأفضل) ج: فإنْ قيل: إنّ للملائكة سبقاً في العمل للّه سبحانه وتعالى.

(٤) (والجواب... عبادتي) ج: قيل له: يجوز ثبوت الفضل قبل العمل تأسيساً للأمر الذي به يتم صلاح التدبير، وتشويقاً إليهم بما سبقت لهم من اللّه الحُسْنى في الخصائص.

(٥) هذه الفقرة ساقطة من ج.

لا بأصل الخلقة[١]. الا ترى أنّ اللّه عزَّ وجلَّ قرر فضل آدم عليه السّلام عند الملائكة بالعلم الذي علّمه دونهم؟ وذكرت الملائكة ما أودعهم اللّه من فضل التسبيح والتقديس دون أصل الجوهر. ولعن اللّه إبليس بما رأى لنفسه في الفضل بأصل الجوهر فلا يجوز اعتبار التفضيل بأصل الجوهر.

واحتجّوا[٢] أيضاً بأنّ الملائكة: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لا يَفْتُرُونَ﴾[٣]، قلنا أيضاً: إنّهم وإن كانوا كذلك، لكنّ نوازعَ هوَى النفس منقطعة عنهم. فأمّا البشر فإنّهم جُبِلُوا على نوازع هوى النفس، ومع ذلك قهروا الهوى في ذات اللّه وتولوا إجلال اللّه فكانوا أجَلَّ قدراً عند اللّه جلَّ جلاله.

[ل ١٢١ آ] واحتجوا بأنّه لم يكن للملائكة حال زلّةٍ يستحقوا/ العتاب[٤]، قلنا: لم تخلُ الملائكة عن نوع عتاب، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾، إلى قوله: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إنّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ والأرْضِ...﴾[٥] الآية. فهذه الألفاظ في القرآن دلّت

---

(١) السمرقندي، جمل ٣٠، ١٥: ثم لما ثبت أن الثواب من اللّه تعالى فضلاً كان له، يزيد مَن يشاء ويفضله على غيره كما فضلهم في الدنيا؛ والبزدوي، أصول ٢٠٤، ٤: والصحيح عندنا أن لا نشتغل بالتفضيل، لأنّ الفضل عندنا قد يكون بالفضائل وقد يكون بالوضع.

(٢) هذه الفقرة ساقطة من ج.

(٣) سورة الأنبياء ٢١/ ٢٠.

(٤) (واحتجوا... العتاب) ج: فإن قيل: لم يكن من الملائكة حال زلّة وخطأ كما كان من بعض الأنبياء والرسل.

(٥) سورة البقرة ٢/ ٣١ ـ ٣٣.

على العِتاب[١]. ولما ثبت تفضيل آدم عليه السّلام على الملائكة من الوجه الذي بيّنا، ثبت تفضيل جميع الرسل والأنبياء عليهم السلام،
٣ لأنّهم في الرسالة والنبوّة شرعاً سواء، وباللّه القوّة[٢].

وأمّا غير الأنبياء والرسل من البشر، فمن الناس من فضّل البشر على الملائكة مطلقاً، ولم يرضَ الإمام أبو منصور الماتريدي
٦ السمرقندي بهذا القول. وهذا هو الصواب، لأنّ في الملائكة رسلاً، ولا يوازي حالُ غير الرسول الرسول في الفضل، ولكن يقال: إنّ رُسلَ الملائكة أفضلُ من البشر غير الأنبياء والرسل[٣].

---

(١) (قلنا . . . العتاب) ج: قيل له: لقد كان نحو من ذلك من الملائكة، كما قال تعالى خبراً عن قيلهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ إلى قوله: ﴿أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ إلى قوله: ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (سورة البقرة ٢/ ٣٠ ـ ٣٣)، وهذه المعاني لا تخلو عن نوع معاتبة، واللّه الموفق.

(٢) (ولمّا . . . القوة) ج: وقال بعض القدرية: إنّ الأنبياء والرسل أفضل من الملائكة الذين عصوا اللّه مثل إبليس وهاروت وماروت، فأمّا مَن لم يعصِ اللّه من الملائكة فهم أفضل من الأنبياء والرسل من البشر. وهؤلاء جعلوا إبليس وهاروت وماروت من الملائكة، واحتجوا في ذلك بقوله: ﴿لَن يَسْتَنكِفَ المَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدَ اللّهِ وَلَا المَلائِكَةُ المُقَرَّبُونَ﴾ (سورة النساء ٤/ ١٧٢). قالوا: إنّ قوله «ولا» في مثل هذا الموضع يقتضي تفضيل ما بعدها، فإنّ العرب تقول: فلان لا يملك درهماً ولا ديناراً. يريدون تَفضيلَ الدينار على الدرهم. وهذا الذي قالوه باطل، لأنّ اللّه تعالى قال: ﴿لا تُحِلّوا شَعَائِرَ اللّهِ وَلا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلا الْهَدْيَ وَلا الْقَلائِدَ﴾ (سورة المائدة ٥/ ٢)، ولا شك أنّ تقليد البُدْن لا يكون أعلى درجة من جميع شعائر اللّه.

(٣) (وأمّا . . . الرسل) ج: واعلم أنّ القَدرية المعطّلة ينكرون ثبوتَ الملائكة وثبوت الجنّ بناء على أصلهم في اشتراط البنية المخصوصة لتعلق الحياة بها، وهي البنية =

[في الأوليـاء]

وأمّا أولياء اللّه من البشر فإنّهم أفضل من أولياء الملائكة(١)، لأنّ أولياء اللّه تعالى من البشر تولوا إجلالَ اللّه على كل حال، من غير انقلابٍ عن ذلك بحال، مع أنّهم جُبلوا على نوازع هَوَى النفس، وقهروا الهَوى في ذات اللّه تعالى، وبرزوا بطاعة اللّه تعالى، وسبقوا بالخيرات بإذن اللّه، فكانوا أجلّ قدراً عند اللّه(٢).

وأمّا غير الأولياء من البشر من عامة المؤمنين، فإنّ الملائكة أفضل منهم، لأنّ عامة المؤمنين يتعاطون المعاصي، وأمّا الملائكة فحاشاهم عن ذلك، واللّه أعلم(٣).

= التي فيها كثافة. وقد ذكرنا بُطلان هذا الأصل فيما تقدم. وقد أظهر من القدرية إثبات الملائكة فإنّما ذلك منه حذاراً من السيف، وباللّه التوفيق.

واعلم بأنّه كما يجب تفضيل الأنبياء والرسل على التفضيل. فيقال: فلان النبي وفلان الرسول أفضل من الملائكة، لأنّ المعنى الذي لأجله وجب التفصيل في التجميل ذلك المعنى موجود في التفضيل. وأمّا غير الأنبياء والرسل من المؤمنين من البشر فإنّهم أفضل من الملائكة في التجميل، لأنّ فيهم الأنبياء والرسل. وأمّا التفضيل فإنّ رُسُلَ الملائكة أفضل من أولياء اللّه من البشر.

(١) (أولياء... الملائكة) ج: وأمّا من سواهم من الملائكة، فإنّ أولياء اللّه من البشر أفضل.

(٢) (من... اللّه) ج: قيام دواعي هوى النفس، وهذه الدواعي منقطعة عن الملائكة.

(٣) (وأمّا... إعلم) ج: وأمّا المؤمنون الذين ارتكبوا المعاصي فإنّهم دون الملائكة في الفضل. واعلم بأنّه لم يكن بأحدٍ من الأنبياء والرسل حال كفر لا قبل النبوّة والرسالة، ولا بعد النبوة والرسالة لأنّهم حجج اللّه على الخلق، فيجب أن تكون حجّة اللّه على الاستقامة، على كل حال على ما ذكرنا في كتاب «الإبانة» عن =

= النبوات والرسالات على الاستقصاء، فمن أراد معرفة ذلك فلينظر في ذلك الكتاب.

وكذلك حال سيد الأنبياء والمرسلين محمد صلّى اللّه عليه وسلّم، ثم من الناس مَن قال وإنّه صلّى اللّه عليه وسلّم. قبل النبوة والرسالة كان على مِلّة إبراهيم الخليل عليه السّلام. ومنهم مَن قال إنّه كان على ملّة عيسى عليه السّلام، ولو كان كما قالوا لم يبعد، ولكن لم يقم دليل على شيء من ذلك لا في القرآن ولا في الخبر. فكان الصحيح أن يقال إنّ اللّه تعالى لما ألهمه النبوّة والرسالة ألهمه التوحيد من حين نفخ فيه الروح في بطن أمّه، وعلى ذلك كان حال جميع الأنبياء والمرسلين عليهم السلام.

واعلم أنّ ما كان يبقى من مال الأنبياء والمرسلين، وما بقي من مال محمد صلّى اللّه عليه وسلّم فهو صدقة، لقوله عليه السّلام: «إنّا معشر الأنبياء، لم نورث، ما تركنا صدقة»، وطلب فاطمة بنت رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم الميراث من أبي بكر الصديق بعد ما استخلف إنّما كان لأنّه لم يبلغها هذا الحديث، فلما روى لها أبو بكر هذا الحديث واتّفقت الصحابة على هذا الحديث، تركت الطلب.

واعلم أنّه لا يجوز عزل نبي من الأنبياء ولا عزل رسول من رسل اللّه تعالى، لا في حال حياته ولا بالموت، لأنّهم حجج اللّه على خلقه، وفي العزل إبطال الحجة، وذلك محال. وانقطاع وحي اللّه إليهم في حال الممات إليهم لا يقتضي سقوط ميراثهم عند اللّه ولا عزلهم، لأنّه كم من حال في حال الحياة كان لا يأتيهم الوحي؟ فلم يوجب ذلك عزلهم ولا سقوط منزلتهم عند اللّه، فكذلك في حال الممات.

واعلم أنّه لا تنسخ شريعة محمّد بعده إلى يوم القيامة، وشرائع من قبل محمّد من الأنبياء والرسل منسوخة بشريعة محمّد عليه السّلام. وما بقي من شريعة أحد من الأنبياء والرسل في شريعة محمّد، فإنّ ذلك نصب شريعة النبي صلّى اللّه عليه وسلّم. واعلم أنّ معراج الرسول حق، وكان أوّل المسير من مكّة إلى بيت =

= المقدس على البراق، ثم بالمعراج إلى السماوات، ورؤيته الجنة والنار في ذلك المسير حق. وكان ذلك كله في حال اليقظة في ليلة. وإمامته الأنبياء والمرسلين في تلك الليلة حق، منهم مَن قال إنّ إمامته لأرواحهم، ومنهم مَن قال لأعينهم أحياهم اللّه فأمّهم. وبلوغه في تلك الليلة مقاماً لم يبلغه أحد من الخلق ولا يبلغه حق، وتبديل الصلوات من الخمسين إلى الخمس في تلك الليلة حق. كذلك جاءت في الأخبار المشهورة.

وهو صلّى اللّه عليه وسلّم في استحقاقه الكرامات العظمى والدرجات العلى لم يخرج من حدّ الآدميين على ما قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم». وما أخبر الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم من علامات يوم القيامة من خروج الدجّال وخروج يأجوج ومأجوج ونزول عيسى ابن مريم من السماء إلى الأرض على شريعة محمّد وخروج دابةِ الأرض وطلوع الشمس من مغربها وغير ذلك من العلامات فكلها حق. وما وعد اللّه له من المقام المحمود يوم القيامة حق، وهو مقام الشفاعة على قول جمهور الصحابة والتابعين فهو حق، وهو مقام محمّد يحمده عليه الأولياء والأغرار على قول مجاهد، يجلسه على عرشه. وذكر عن مجاهد أنّه قال: يجلسه على عرشه مع نفسه، وهذا قول فظيع وحشو من القول لا يرضى به مسلم عرف أنّ اللّه متعال عن المكان، إلّا أنّ تأوّله متأوّل. ولا حاجة لنا إلى تأويله، لأنّه ليس بقول النّبي صلّى اللّه عليه وسلّم، فلا يقبل هذا القول أصلاً. ولا نظن بمجاهد أنّه قال ذلك، فلئن قال ذلك فقد قال عن تأويل ونحن نراعي هذه اللفظة.

واعلم أنّ الأنبياء والمرسلين كانوا على عِصْمةٍ لطيفة، لم يكن بأحد منهم حال يذمّ عليه من الاحتلام والطيش. وما جرى على بعضهم من أمر عوتب عليه كان ذلك عن اجتهاد ظهر خطأ ذلك، وكان ذلك في أمر مستوي الطرفين في الإمكان بأن كان يجوز أن يكون ذلك مطلقاً لهم. وأمّا ما كان من أصل الدين في التوحيد فلا يجوز أن يجري عليهم خطأ وزلة في ذلك، وكذلك في حال الوحي وتبليغ الوحي، واللّه المستعان.

فصل

في أولياء اللّه من البشر[١]

اعلم[٢] بأنّ للّه أولياء[٣] من البشر كما قال: ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ...﴾[٤] الآية. وقال: ﴿اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[٥]. فلما كان اللّه وليّ الذين آمنوا، كان المؤمنون أولياء اللّه عزَّ وجلَّ، ووليُّ اللّهِ من يتولّى إجلال اللّه، وهم في ذلك متفاوتون. فمنهم مَن تولّى إجلالَ اللّه في الإيمان، والعمل للّه، ولم يشركْ باللّه، واتّقى معاصيَ اللّه، وبرّز بطاعة اللّه، وسبق بالخيرات بإذن اللّه. ومنهم من كان مقصّراً في العمل، فخلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً. ومنهم مَن كان ظالماً لنفسه في الفزع، وإن كان متولياً إجلالَ اللّه في حق الإيمان.

ثم[٦] اسم ولي اللّه على الإطلاق من تولّى إجلالَ اللّه في الأصل والفَرْع، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللّه لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾[٧].

---

(١) (أولياء... البشر) ج: كرامات الأولياء.

(٢) هذه الفقرة ساقطة من ج.

(٣) (للّه أولياء) ي: أولياء اللّه.

(٤) سورة يونس ١٠/ ٦٢.

(٥) سورة البقرة ٢/ ٢٥٧.

(٦) هذه الفقرة ساقطة من ج.

(٧) سورة يونس ١٠/ ٦٢ ـ ٦٣.

[في الكرامات]

ولأولياء اللّه على الإطلاق كرامات على مذهب أهل[١] السنّة والجماعة[٢]، بدليل قصّة أصحاب الكهف وقصّة صاحب سليمان الذي أتى بعرش تلك المرأة قبل أن يرتد إلى سليمان طَرْفُه[٣]. وتظاهرت الأخبار بكرامات[٤] الصحابة والتابعين لهم بإحسان[٥]. وهذه الكرامة لهم فيما هو معتاد نحو المشي على الماء والهواء، وقطع مسافة بعيدة في مدّة يسيرة[٦].

---

(١) (ولأولياء... أهل) ج: اعلم بأنّ كرامات الأولياء حق عند جمهور علماء.

(٢) البزدوي، أصول ٧٢٢، ١٦: قال أهل السنّة والجماعة: كرامة الأولياء حق؛ والنسفي، تبصرة ٥٣٦، ٨: وأهل الحق يقولون بثبوتها لورود أخبار كثيرة وحكايات مستفيضة؛ والنسفي، بحر ٢٣٣، ١٠: وقال أهل السنّة والجماعة: كرامات الأولياء جائزة، وهي لا تقدح في معجزات الأنبياء؛ والنسفي، ٢٥٢، ٣: وظهور الكرامة على طريق نقض العادة للولي جائزة؛ والنسفي، عقائد ٤، ١٠: وكرامات الأولياء حق فتظهر الكرامة على طريق نقض العادات للولي؛ والصابوني، بداية ٩٨، ٢: كرامة الأولياء جائزة عندنا؛ والنسفي، عمدة ١٨، ١٠، اعتماد ١٤٠، ٤: كرامة الأولياء جائزة.

(٣) (بدليل... طرفه) ج: -.

(٤) (وتظاهرت... بكرامات) ج: لتواتر النقل عن كرامات.

(٥) ي: + إلى يوم الدين.

(٦) (لهم... يسيرة) ج: ودلّ على ذلك قوله تعالى خبراً عن آصف: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ (سورة النمل ٢٧/ ٤٠)، ودل عليه أيضاً ما أخبر عزّ وجلّ عن كرامات مريم أم عيسى، ومن ادّعى أنّها كانت نبية، فإنّ عامة العلماء أجمعت على أنّها لم تكن نبية، بل كانت ولية اللّه تعالى. وقد قامت الدلالة لعامة العلماء على أنّ النبوّة والرسالة في الرجال دون النساء، ودليل ذلك قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا =

ومن[١] الناس مَن أنكر الكرامة في بعض العادة، حتى حكي عن أبي[٢] عبد الله الزعفراني أنّه قال: قلت لمحمّد بن مقاتل[٣]: إنَّ
٣ النّاس يقولون إنّه رُؤي[٤] إبراهيم بن أدهم بالبصرة يوم التروية[٥]، ثم رُؤي في ذلك اليوم بمكّة. فقال محمّد بن مقاتل[٦]: من قال[٧]/ ذلك [ل١٢١ب] فهو كافر، فإنّ[٨] ذلك معجزة، فمن جعل المعجزة لغير الرسول والنّبي

= رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾ (سورة النحل ١٦/ ٤٣)، وما يروى عن الرسول صلّى الله عليه وسلّم «أربع نبيات»، فإنّ ذلك حديث لم يعمل به أحد من العلماء إلا الأشعري، ولو ثبت ذلك كان تلك النبوة من النبوءة لا من النبأ على ما عرف من غير هذا الموضع.

ولقد أنكرت المعتزلة كرامات الأولياء وقالت إنّها معجزات، ولا معجزة إلّا للرسل والأنبياء. والجواب عنه أن المعجزة إنّما تكون بعد دعوى النبوّة والرسالة والتحدّي ولا دعوى من الوليّ، لأنّه لا يدعو النّاس إلى نفسه، بل يدعو إلى دين الله والرسول. وقالوا: لا فائدة في إثبات هذه الكرامة. والجواب عنه أن فيه فائدة وهي بيان جلالة قدره عند الله، ليعرف على الوصف الذي هو عند الله وينشر فعاله، وترغيباً إلى العمل الذي عمله الولي.

(١) ج: ثم من.

(٢) (أنكر... أبي) ج: قال: إنّ كرامة الولي إنّما يكون فيما جرت به العادة، نحو إجابة دعاء، فأمّا فيما لم تجر به العادة كالمشي على الهواء والماء وقطع مسافة بعيدة في مدة يسيرة فلا، ومن أخبر بذلك عن أحد كان كاذباً. وقد سئل أبو.

(٣) (أنه... مقاتل) ج: -.

(٤) (إنّه رؤى) ج: إن.

(٥) (بالبصرة... التروية) ج: رُئِيَ يوم التروية بالبصرة.

(٦) ج: + إن.

(٧) ج: اعتقد.

(٨) ج: لأن.

فهو كافر[١].

وقال[٢] الزعفراني: أنا[٣] لا أكفّره، ولكنّي أكذّبه[٤]. فأمّا عامة[٥] مشايخ السنّة والجماعة فلم يُحيلوا ذلك، بدليل قصّة أصحاب الكهف وقصة صاحب سليمان عليه السّلام[٦].

فصـــل

في الخلافة بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم[٧]

اعلم بأنّ الخلافة[٨] بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم ثابتة بالكتاب[٩] والسنّة وإجماع الأمة.

[في دلائل الكتاب]

أمّا الكتاب، فقوله عزّ وجلّ: ﴿وَعَدَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ

---

(١) (فمن... كافر) ج: ولا معجزة إلّا للرسول.

(٢) ج: والذي قال.

(٣) ج: وأنا.

(٤) (ولكني أكذبه) ج: ولكن أُجهّله.

(٥) ج: غير هؤلاء.

(٦) (فلم... عليه السّلام) ج: فإنّهم استجازوا كرامة الأولياء على خلاف ما جرت به العادة، وهو الصحيح من الجواب.

(٧) (الخلافة... صلّى اللّه عليه وسلّم) ج: الإمامة والخلافة.

(٨) ج: الإمامة والخلافة.

(٩) (ثابتة بالكتاب) ج: حق بدليل الكتاب.

وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِم وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ٱرْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِن بَعْدِ خَوْفِهِم أَمْنَاً. . .﴾[1] الآية[2]. اللّه[3] تعالى وعد الاستخلاف في هذه الأمة كما كان فيمن قبلنا من الأمم[4] بلام التأكيد الذي يسمّى لام القسم. وقد صدق اللّه وعده، فاستخلف بعد رسول اللّه عليه السّلام أبا بكر وعمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان وعلي بن أبي طالب، ومكّن لهم دينهم الذي ارتضى لهم، وأبدل لهم من بعد خوفهم أمناً، كما كان في الأُمم الماضية.

والاستخلاف لإقامة المعدلة بين الخلق، وإقامة شريعة اللّه، ورفع الفساد عن الأرض كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿يَا داوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النّاسِ بِالْحَقِّ[5] وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبيلِ اللّهِ﴾[6]. وقد حصل باستخلاف هؤلاء الأربعة حتى قاتلوا خصماء النبوّة، وقاتلوا أهل الردّة وغيرهم من المشركين، ورفعوا الفساد عن الأرض. وكانوا أذلّةً على المؤمنين أعزّة على الكافرين، يجاهدون في سبيل اللّه ولا يخالفون لَومة لائم، فرضي اللّه عنهم أجمعين[7].

---

(١) ج: ﴿يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً﴾.

(٢) سورة النور ٢٤/ ٥٥.

(٣) ج: فاللّه.

(٤) (كان. . . الأمم) ج: في الأمم السالفة.

(٥) ي: -.

(٦) سورة صٓ ٣٨/ ٢٦.

(٧) (وقد صدق. . . أجمعين) ج: والخليفة من يقوم مقام غيره في تنفيذ أمره. والاستخلاف جعله خليفة. وروي في المشاهير أنه قال: يا رسول اللّه، ألا =

[في دلائل السنّة]

وأمّا السنّة، فما روي عن رسول اللّه[١] عليه السّلام أنّه قال: «أوّلُ هذا الأمر نبوّة ورحمة، ثم خلافة ورحمة، ثم ملك عبقري، قَطْعُ سبيلٍ وسَفْكُ دماءٍ وأخذُ مالٍ بغير حَقٍّ»[٢].

وروى الإمام أبو عبد اللّه ابن أبي حفص الكبير في كتاب «الردّ على أهل الأهواء» بإسناده عن سُفينة مولى رسول اللّه قال: سمعت رسول اللّه عليه السّلام[٣] قال: «الخلافة بعدي ثلاثون عاماً». قال سُفينة: أمسك سنتين أبو بكر وعشر عمر واثنتي عشرة عثمان وستة علي. ومنهم من روى أيّام علي بن أبي طالب أقل من ست، وقالوا: كانت خلافة الحسن بن علي ستة أشهر فتمت ثلاثون عاماً بأيّام الحسن بن علي. وقيل إنّ هذا غير صحيح، لأنّ خلافة الحسن بن علي غير مشهورة، ولكن التوفيق بين الروايتين أيّام أبي بكر كانت سنتين وكسر، وأيّام عمر عشر وكسر[٤]، وأيّام عثمان اثنتي عشرة وكسر، فانجبرت هذه الكسور بستّ علي[٥].

= تستخلف علينا؟ فقال: «اللّه خليفتي عليكم» أي ناصركم ومصلح أموركم.

(١) (رسول اللّه) ج: النّبي.

(٢) (عبقري... حق) ج: عسفري عضوض.

(٣) (وقال... عليه السّلام) ي: -.

(٤) (وأيّام... وكسر) ي: -.

(٥) (وروي... علي) ج: وقد ذكر أبو سليمان الخطابي في «غريب الحديث» بإسناده عن أبي عبيدة بن الجراح عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال: «كانت نبوّة ورحمة، ثم يكون خلافة ورحمة، ثم يكون ملكاً يملّك اللّه مَن يشاء من عباده، ثم يكون بزبزياً قطع سبيل وسفك دماء وأخذ أموال بغير حقها». قال الخطابي: فإنْ =

والذي(١) يدل على ثبوت الخلافة بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أيضاً ما روى علي بن أبي طالب عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قال: «إنّ اللّهَ أمرني أن أتّخذ أبا بكر والداً وعمر مشيراً وعثمان سنداً وأنت يا علي ظَهراً، أنتم أربعة/ [ل١٢٢آ] أخذ اللّه ميثاقكم في أمّ الكتاب، أنتم خلائف نُبوّتي، وعقدةُ ذِمّتي، وحُجّتي على أمتي، لا يحبكم إلّا مؤمن ولا يُبغِضُكم إلّا منافق».

[في دلائل إجماع الأمّة]

وأمّا إجماع الأمة فقد اجتمعت(٢) الأمّة على ثبوت الخلافة بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، والعقل دليل عليه، وهو أنّ أمر العامة لا يستقيم إلّا بسائس دبّرها به ويقوم على النّاس بالسياسة والحراسة بالحق. ألا ترى أن بني إسرائيل سألوا نبيهم يبعث لهم ملكاً؟ وإنّما سألوا ذلك لتنتظم كلمتهم في الجهاد مع عدوهم، وهذا لأنّ الآراء مختلفة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه غالب. فكل ينازع صاحبه في أحداث إلى رأي نفسه، والناس في الرأي من بين مصيب ومخطئ، وفي المنازعة فتنة وفساد وارتفاع حرمة، كما قال تعالى:

= كانت الرواية بزبزياً فهو من البزبزة وهو الإسراع في السير والاستعجال فيه، يريد عسف الولاة وإسراعهم إلى الظلم. قال: وقال بعضهم بزبزي على وزن فعيلاً من قولهم من عَزَّ بَزَّ أي من غلب سلب. فدلّ هذا الحديث على ثبوت الخلافة بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم. وقال صلّى اللّه عليه وسلّم في حديث آخر: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة».

(١) هذه الفقرة ساقطة من ج.

(٢) ج، ي: أجمعت.

﴿وَلا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[١].

فلم يكن بدّ من سائس من الوجه الذي بينا لتصدر الناس إلى رأي نفسه فتنتظم كلمتهم. وقال علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه: لا يصلح للناس إلّا الإمارة برّاً كان [أم][٢] فاجراً، فقيل: يا أمير المؤمنين، هذا البر فما بال الفاجر؟ قال: قال تؤمَنُ به السبيل، ويجاء بالغيّ، وتعيد المؤمن للّه حتى يأتيه الموت، فثبت ما قلنا[٣].

واعلم[٤] أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم لم يعين أحداً للخلافة بعده، لأنّ التعيين أن يكون قال: فلان خليفتي بعدي فأطيعوه. ولم يُروَ أنّه قال ذلك، ولو قال ذلك لاشتهر في الأمّة، لأنّه أمر تُعمُّ به البلوى. ولما تنازعت الصحابة من المهاجرين والأنصار في الخلافة، دلّ أنّه صلّى اللّه عليه وسلّم لم يعين أحداً. والدليل عليه ما روي عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قيل له: «ألا تستخلف علينا[٥]؟ فقال: «اللّه خليفتي عليكم»، أي ناصرُكم ومصلح أمركم. وفي بعض الروايات قال: «لو استخلفت عليكم فعصيتم على خليفتي نزل بكم العذاب». هكذا روى الإمام أبو عبد اللّه ابن أبي حفص في كتاب «الردّ على أهل الأهواء»[٦].

(١) سورة الأنفال ٨/ ٤٦.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) (والعقل... قلنا) ج.

(٤) ج: ثم.

(٥) (بعده... علينا) ج: -.

(٦) (هكذا... الأهواء) ج: لأنّه علم بالوحي ما يكون بعده من الفتن والاختلاف =

وقد ادّعى قوم من أهل الضلالة تعيين رسول اللّه عليه السّلام،

= والقتال بين أصحابه وقد أخبر أصحابه بذلك، كما روي أنّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال: «سألت ربي أن لا يجعل بأسَهم بينهم فمنع» فخاف صلّى اللّه عليه وسلّم إن عيّن أحداً أن يخالفوه فيكفروا. والتعيين أن يقول: فلان خليفتي من بعدي وأطيعوه، ولم يُرَ مثل ذلك عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم. لأنّه لو قال ذلك لتواتر النقل به واشتهر بين الخاص والعام اشتهاراً لا يخفى على أحد، لأنّه باب تعمّ به البلوى. والدليل عليه أنّ المهاجرين والأنصار اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة للمنازعة في أمر الخلافة، فيقول الأنصار نحن أنصار اللّه وكتيبة الإسلام، منّا أمير ومنكم أمير. فقال أبو بكر الصديق: أما سمعتم رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال: «الأئمة من القريش»؟ فسكتوا واشتغلوا بالاستدلال دون دعوى التنصيص. وقد روي أنّه قيل له: يا رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم ألا تستخلف؟ فقال: «إن تولوا أبا بكر تجدوه قوياً في دين اللّه ضعيفاً في نفسه، وإن تولوا عمر تجدوه قوياً في دين اللّه، قوياً في نفسه، وإن تولوا عليّاً ولن تفعلوا تجدوه هادياً مهدياً يسلك بكم الطريق المستقيم». فدلّ هذا الحديث أيضاً على أنّه لم يعين أحداً للخلافة حيث أضاف إلى توليتهم.

ومنهم مَن استدل بتقديم رسول اللّه أبا بكر في الصلاة على كون أبي بكر هو المستحق للخلافة، كما روي عن عمر بن الخطاب أنّه قال للأنصار: هل منكم أحد يتقدم على أبي بكر؟ فقالوا: معاذ اللّه أن يتقدم منّا أحد على أبي بكر الصديق. ثم مدّ عمر يده إلى أبي بكر فبايعه وقال: قدمك رسولُ اللّه فمن يؤخّرك؟ وفي رواية أنّ أبا بكر قال للأنصار: أما سمعتم رسول اللّه قال: الأئمة من قريش؟ قالوا: فمن نبايع؟: فأشار أبو بكر إلى أحد الرجلين عمر بن الخطّاب وأبي عبيدة بن الجراح. فمدّ عمر يده إلى أبي بكر فبايعه، فاحتجّ في ذلك بتقديم رسول اللّه أبا بكر في الصلاة.

وفي رواية، لقي عمر بن الخطّاب أبا عبيدة بن الجراح فقال له: هل لك أن نبايعك؟ فقال أبو عبيدة: يا أحمق من يتقدم بين يدي من قدّمه رسول اللّه =

فادّعت الناصبية ذلك في أبي بكر، وادّعت العباسية في العبّاس بن عبد المطّلب، وادّعت الرافضة في عليّ بن أبي طالب، وكل ذلك خطأ لما بيّنا[1]. ٣

= صلّى الله عليه وسلّم؟ ذكره الإمام أبو عبد الله ابن أبي حفص الكبير في كتاب «الردّ على أهل الأهواء»، وذكر هذا الإمام أيضاً في هذا الكتاب أنّ أبا بكر قال لأبي عبيدة بن الجراح: مدّ يدك أبايعك فإني سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: «هذا أمين هذه الأمة». فقال أبو عبيدة بن الجراح: ما ليتُ لاوم (كذا) من أمر رسول الله فآمّنا، فقد كره أبو عبيدة أن يتقدم على أبي بكر في الخلافة لما أنّ رسول الله استخلف أبا بكر في الصلاة. وذكر هذا الإمام في هذا الكتاب أيضاً أنّ أبا بكر أغلق بابه دون النّاس ثلاثة أيّام بعد البيعة يقول: قد أقلْتكم من بيعتكم فبايعوا مَن شئتم. وفي كل يوم يقوم علي بن أبي طالب رضي الله عنه ويقول: لا نقيلك ولا نستقيلك، قدمك رسولُ الله فمن يؤخرك؟

وفي حديث الزبير بن العوام أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال في غزوة تبوك: «اللّهم بارك لأمتي في أصحابي فلا تسلبهم البركة، وبارك لأصحابي في أبي بكر فلا تسلبهم البركة، فإنّه لم يؤد تؤثر أمرك على إثره، وأعزّ عمر وصبّر عثمان ووفق عليّاً وبيت الزبير، واغفر لطلحة وسلّم سعداً ووفق عبد الرحمن بن عوف»، وألحق السابقين من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان. فقد دعا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لكل واحد منهم، وتضرع إلى الله في أن يجمعهم على أبي بكر. فدل هذا الحديث أيضاً على أنّه عليه السّلام لم يعيّن أحداً للخلافة. وذكر في أبي بكر ما يراهم على (كذا) الاجتماع عليه، فهؤلاء الكبراء اشتغلوا بالاستدلالات والإشارات في أمر الاستخلاف.

(١) (وقد... بيّنا) ج: وما ادّعى أحد منهم تعيين رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أحداً للخلافة، فما زال الناصبيّة يعيّنون أبا بكر والرافضة يعينون عليّاً والعباسية يعينون العبّاس. ولكن الله أعمَى بصائرهم حتى قالوا ما قالوا بهواهم، فنعوذ بالله من اتّباع الهوى. ثم اجتمعوا على أبي بكر في الاستخلاف لما قامت لهم الدلالات على =

واعلم بأنّ من الروافض من ادّعى أنّ المستحق للخلافة بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم علي بن أبي طالب من غير تعيين رسول اللّه عليه السّلام، لأنّ[1] اللّه عزَّ وجلَّ وعد الاستخلاف في هذه الأُمّة، وشبهه باستخلاف من قبلنا، وكان الاستخلاف فيمن قبلنا في أهل العصمة عن الكفر نحو آدم وداود وسليمان عليهم السّلام. فيجب أن نكون في هذه الأمة على ذلك النمط. وكان علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه هو المعصوم[2] عن الكفر من بين الصحابة[3]، فيكون هو الأولى للخلافة بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم[4].

= كونه مستحقاً للخلافة من الوجه الذي بيّنا. ولقد عرفوا أيضاً كونه فاضلاً عليهم بقوله صلّى اللّه عليه وسلّم: «ما فضَلكم أبو بكر بصوم ولا صلاة ولكن لشيء وقَر في قلبه». وقال صلّى اللّه عليه وسلّم في حديث آخر: «ما عرضتُ الإسلام على أحد إلّا كانت له كبوة غير أبي بكر، فإنّه لم يتلعثم»، والكبوة الوقفة تكون عند الشيء يُكره فيها الإنسان. فثبت أنّ الفاضل عليهم يومئذ أبو بكر.

ومن شرط الأهلية للخلافة أن يكون فاضلاً غير مفضول. وقد دلّت دلالة القرآن على ذلك، فإنّ اللّه تعالى وعد الاستخلاف في هذه الأمة، وبيّن المعنى في ذلك، وهو تمكين الدين وإنزال الأمن من بعد الخوف. وأوّل ما ظهر من هذا التأسيس كان في عهد أبي بكر. وإنّه دفع فساد هذا الوجه وفساد خصماء النبوّة إلى غير ذلك من المصالح، فمن ادّعى استحقاق الخلافة في غيره فقد أخطأ.

(١) (واعلم... لأن) ج: وقالت الروافضة إن.

(٢) ج: المختص بالعصمة.

(٣) ج: أصحابه.

(٤) (فيكون... صلّى اللّه عليه وسلّم) ج: -.

قلنا: إنّ اللّه سبحانه شبه أصل الاستخلاف بأصل الاستخلاف ولم يذكر غير ذلك من الأحوال والأوصاف، فلا يشترط ذلك. ألا ترى أنّه عزَّ وجلَّ شبه بعث الرسول إلينا ببعث الرسول إلى فرعون؟ فكان ذلك تشبيه الرسالة بالرسالة، لا التشبيه بجميع أحوال الرسول إلى فرعون وأوصافه. ألا ترى أنّ المبعوث إلى فرعون اثنان موسى وهارون، والمبعوث إلينا رسول واحد؟ وكانت لهما شرائع ولم تكن تلك الشرائع من شريعتنا، فكذلك حال الاستخلاف. ويدل عليه قوله عليه السّلام: «إنّكم لترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته»، ولا شكّ أنّ هذا تشبيه الرؤية بالرؤية تحقيقاً لرؤيا اللّه لا التشبيه بجميع الأوصاف[1].

---

(١) (قلنا . . . الأوصاف) ج: والجواب عنه، أن تشبيه الشيء بالشيء لا يقتضي التسوية بين المشبّه والمشبه به من جميع الوجوه لأنّ اعتبار التسوية بينهما من جميع الوجوه يوجب بطلان التشبيه من الأصل، لأنّ المشبه يصير عين المشبه به، فلا يبقى التشبيه. وأصل ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ. . . ﴾ الآية (سورة آل عمران ٣/ ٥٩). وهذا التشبيه يوجب التسوية بينهما من جميع الوجوه. هذا إذا كان التشبيه مطلقاً. فأمّا إذا كان مقروناً بقرينة، كانت العبرة لتلك القرينة في تحقيق التشبيه، لأنّه لا بد وأن يكون للقرينة فائدة، وفيما نحن (كذا) التشبيه مقرون بقرينة تمكين الدين وإبدال الأمن بعد الخوف. فاقتضى ظاهر هذا التشبيه أن يكون المستحق للخلافة من هو أخص بهذه القرينة، وكان الأخص بهذه القرينة أبو بكر الصديق من الوجه الذي بيّنا فيكونا الأولى للخلافة والدين. يدل عليه أن علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه لم يبطل الخلافة بل سلمها لأبي بكر الصديق رضي اللّه عنه في عهد أبي بكر، وسلّمها لعمر بن الخطّاب في عهد عمر بن الخطّاب، فإن سلّمها عجزاً عن المقاتلة فالعاجز لا يصلح خليفة، وإن سلّمها مع القدرة على الطلب وكان هو الأهل للخلافة صار عاصياً، وعصمة الإمام شرط عند الرافضة.

واحتجوا(١) أيضاً بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾(٢). قالوا: إنَّ هذه الآية نزلت في علي بن أبي طالب.

قلنا: إنّ هذه الآية عمومٌ في المؤمنين فلا/ [ل١٢٢ب] يجوز تخصيصها في علي بن أبي طالب بغير دليل. وقد روي عن محمد بن الحنفية أنّه سُئل عن هذه الآية فقال هي عامة في المؤمنين. فقيل له إنَّ الناس يقولون هي في علي بن أبي طالب. فقال: علي منهم.

واحتجوا(٣) أيضاً بما روي عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قال: «من كنت مولاه فعليٌّ مولاه، اللّهمّ والِ من والاه وعادِ مَنْ عاداه، وانصر من نصره واخذل مَن خذله».

قلنا هذا حديث صحيح ذكره الطحاوي في مشكل الآثار، لكن تأويله على أنّ هذا مولاه في الدين لا في الولاية على النّاس، لأنّه لم يكن أحد يوازي(٤) رسولَ اللّه في الولاية على النّاس.

واحتجوا(٥) أيضاً بقوله عليه السّلام لعلي: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى». قالوا: فهذا دليل على أنّ عليّاً كان خليفة رسول اللّه عليه السّلام، وكان نبيّاً في حياة رسول اللّه(٦) وبعد وفاته.

(١) هذه الفقرة ساقطة من ج.
(٢) سورة المائدة ٥/ ٥٥.
(٣) هذه الفقرة ساقطة من ج.
(٤) إ: يوالي.
(٥) هذه الفقرة ساقطة من ج.
(٦) سقطت من الأصل واستدركت من ي.

قلنا: هذا الحديث أيضاً صحيح ذكره الطحاوي في مشكل الآثار، ولكن رواه أنّه قال عليه السّلام: «إلّا أنّه لا نبيَّ بعدي». وقال: إنّما قال رسول اللّه ذلك لأنّه أراد أن يغزوَ غزوةَ تبوك واستخلف عليّاً في ضَعَفة قومه، وكان قلبُ عليٍّ لا يطيب بذلك، إلّا أن يكون مع رسول اللّه. فقال عليه السّلام ذلك تطييباً لقلب علي رضي اللّه عنه. ومن قال بنبوة علي فهو كافر، لأنّ رسول اللّه خاتم النبيين[1]. فثبت أنّه لم يتعين أحد للخلافة بعد رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، ولا عيّن رسولُ اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أحداً للخلافة.

[في خلافة أبي بكر]

ثم[2] إنّ الأنصار قالوا: منّا أمير ومنكم أمير. فقال أبو بكر الصديق: هل سمعتم رسولَ اللّه عليه السّلام قال: الأئمة من قريش؟ قالوا: نعم، قال: إذاً فاسمعوا وأطيعوا. وقال العبّاس بن عبد المطّلب للأنصار: فزتم بالسهم الأخير هي للمهاجربن. فخرج الأنصار من الوسط بهذا الحديث وبقي المهاجرون. ثم قال عمر بن الخطّاب: اقرأوا يا هؤلاء فانظروا، هل لأحدٍ هذه الثلاث: ﴿إِذْ هُمَا فِي الغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِه لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللّهَ مَعَنَا﴾[3]؟ فسكتوا. ثم أعاد

---

(١) النسفي، بحر ٣٣٢، ٦: وقال أهل السنّة والجماعة: لا نبي بعد نبيّنا محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم؛ والنسفي، اعتماد ١٢٥، ٣: وآخرهم محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم وهو أفضلهم.

(٢) هذه الفقرة ساقطة من ج.

(٣) سورة التوبة ٩/ ٤٠.

عمر رضي اللّه عنه هذا القول فسكتوا، فأعاد هذا القول وغضب وقال: إنَّ اللّهَ تعالى مع النَّبي وأبي بكر. فأشار عمر إلى أنَّ اللّهَ كان معهما. ثم مضَى رسولُ اللّه لسبيله وبقي أبو بكر، فيكون اللّه معه. فيجب على كل مؤمن أن يكون مع من كان اللّه معه. وعن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال لأبي بكر في الغار حين خاف أبو بكر الطلب: «ما ظنُّكَ باثنينِ اللّهُ ثالثهما»، يعني في النصر والحفظ.

فإن[1] قيل: هذا لا يدل على التفضيل، لأنّه عزَّ وجلَّ قال: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَّجْوَى ثَلاثَةٍ إلّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿إلّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾[2]، ولم يدل هذا على التفضيل.

قلنا: هذه الآية سيقت لبيان أنّ اللّهَ مطّلعٌ عليهم، بدليل قوله في أوّل الآية: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأرْضِ﴾. وقال في آخر الآية: ﴿إنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[3]. فأمّا فيما نحن، فإن/ [ل١٢٣ آ] الآية سيقت لبيان الفضل في النصر والحفظ، كما قال: ﴿إنَّ اللّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا﴾[4] و﴿إنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾[5] وإنَّ اللّه مَعَ الصَّادِقِينَ، وأمثال ذلك.

(١) هذه الفقرة ساقطة من ج.

(٢) سورة المجادلة ٥٨/٧.

(٣) سورة المجادلة ٥٨/٧.

(٤) سورة النحل ١٦/١٢٨.

(٥) سورة البقرة ٢/١٥٣.

وقد[١] روي أنّهم استدلُّوا أيضاً في استحقاق أبي بكر للخلافة بتقديم رسول اللّه أبا بكر في إمامة الصلاة، حتى روي عن علي بن أبي طالب وأبي عبيدة بن الجراح أنّهما قالا: رضي به رسول اللّه لديننا، أفلا نرضى به لدنيانا!؟

وسُئل[٢] الحسن البصري عن إمامة أبي بكر فقال: إنَّ رسول اللّه قال: «يؤمُّكُم أفضَلُكم» وقدّم رسولُ اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أبا بكر، فدلّ أنّه أفضل. فقد سلك الحسن البصري في هذا الاستدلال مسلك عمر بن الخطّاب حيث قال: قَدّم رسولُ اللّه أبا بكر في الصلاة فمن الذي يؤخره؟

فإن[٣] قال قائل: هذا التقديم لا يدل على التفضيل، لقوله صلّى اللّه عليه وسلّم: «صَلُّوا خلفَ كل برٍّ وفاجر».

قلنا: هذا الحديث لبيان الاعتقاد بجواز الصلاة خلف كل بر وفاجر. فأمّا في حال الاختيار، فقد أمر[٤] صلّى اللّه عليه وسلّم بتقديم الأفضل فالأفضل والأعلم. فانعقد الإجماع على أبي بكر الصديق بهذه الدلائل الذي بيّنا، وتخلف عليّ بن أبي طالب عن هذه البيعة محمول على أنّه كان يظن أنّ أمر الخلافة لا يستقر في هذه المدّة اليسيرة. كما روي عن علي بن أبي طالب أنّه قال: كانت بيعة أبي بكر فلتة من غير تمكّث ورويّة، أو لمعنى آخر لا لكراهية خلافة

(١) هذه الفقرة ساقطة من ج.
(٢) هذه الفقرة ساقطة من ج.
(٣) هذه الفقرة ساقطة من ج.
(٤) ي: رسول اللّه.

أبي بكر لأنّه بايعه بعد ذلك، وكان يقول هو وغيره: رضيك رسولُ اللّه لديننا أفلا نرضى بك لدنيانا؟

وادّعت[١] الرافضة كراهية علي بن أبي طالب خلافة أبي بكر، ونسبوا عليّاً إلى النفاق في البيعة بعد ذلك، وحاشاه عن النفاق مع زهده وَوَرَعِه وفضله وعِلمِهِ. والعجب من الروافض يدّعون نبوة علي بن أبي طالب وإمامته، ثم ينسبونه إلى ما هو من[٢] أخسّ الخِصال وهو النفاق. ولكن أهل الضلال يهيمون في كل واد، ومن يضلل اللّه فما له من هاد.

وقد روي[٣] أنّ أبا سفيان بن حرب قال لعلي بن أبي طالب: ما بال هذا الأمر في أقل قريش وأذلّه[٤]، إن شئتَ لأملأنَّ الأرض خيلاً ورجالاً؟ فقال علي بن أبي طالب[٥]، أيها الشيخ[٦]، طال ما عاديت الإسلام وأهله فلم[٧] يضرهما، إنّا وجدنا أبا بكر لها أهلاً. ذكر هذا الحديث الإمام أبو عبد اللّه ابن أبي حفص[٨] في كتاب «الردّ على أهل الأهواء». وقد روى أن أبا بكر قال: بعد ما انعقد الاتفاق عليه: أقيلوني. فقال علي بن أبي طالب: لا نقيلك

(١) هذه الفقرة ساقطة من ج.
(٢) ي: -.
(٣) (وقد روي) ج: والذي يدل عليه.
(٤) ج: .+ واللّه.
(٥) (ما بال. . . طالب) ي: -.
(٦) ج: إنك.
(٧) ج: ولم.
(٨) ج: + الكبير.

ولا نستقيلك، رضيَكَ رسولُ اللّه لديننا أفلا نرضى بك لدنيانا[١]؟.

وعن ابن عبَّاس أنّ أعرابياً قال لأبي بكر: أنت خليفة رسول
٣ اللّه؟ فقال: لا ،أنا الخالفةُ بعده، أي القاعدة بعده في أمور أهله
وأمته. فقد استعظم أبو بكر رضي اللّه عنه أن لا يسمي نفسَه خليفة
[ل١٢٣ب] رسول اللّه تعظيماً لرسول اللّه لا أن لا يكون خليفة رسول/ اللّه.
٦ فإنّهم كانوا يخاطبونه: يا خليفة رسول اللّه فلا ينكر عليهم. فثبت أنّ
ما زعمت الروافض من هذه الأقوال باطل، وأنّ الصواب ما قلنا،
واللّه المستعان[٢].

---

(١) (وقد... لدنيانا) ج: فدل هذا الحديث على أنّ عليّاً لم يكن كارهاً لخلافة أبي بكر، إذ لو كان كارهاً لأظهر ذلك كما أظهر أبو سفيان بن حرب، ولكان سُرَّ بقول أبي سفيان. ودلّ هذا الحديث أيضاً على أنّ رسول اللّه عليه السّلام لم يعيّن أحداً للخلافة، ودلّ أيضاً على أنّ تأخر عليّ عن البيعة لم يكن لكراهته خلافة أبي بكر، لأنّه قال: إنّا وجدنا أبا بكر لها أهلاً، ولكن يحتمل أنّه إنّما تأخر لأنّه ظنّ أمر الخلافة لا يستقرّ في المدة اليسيرة. كما روي عنه أنّه قال: كانت خلافة أبي بكر فلتة، أي من غير تمكّث أو تأخر ليكون الدخول في البيعة على أحوط الوجوه، أو تأخر لأنّه لتسلى عليه هَمّ مفارقة الرسول عليه السّلام، بحيث لم يتفرغ لأمر آخر. وعلى ذلك يُحمَل تأخر العبّاس عن البيعة لأنّه تابع أبا بكر بعد ذلك عن رضا، لأنّه لو أبطن بخلاف ما أظهر لصار منافقاً فاسقاً، وحاشاه عن ذلك.

ولقد أكفر قوم عليّاً رضي اللّه عنه بتركه طلب الخلافة، وما ينبغي لهم إكفاره، لأنّ الدخول في أمر العامة شديد، قَلّ ما يحتمله قلب الخاصة في كل وقت. ولقد ادّعت الناصبية تعيين رسول اللّه أبا بكر، وادّعى الرافضة تعيين علي، وادّعت العباسية تعيين العبّاس، فكل ذلك باطل لما بيّنا فيما تقدم، واللّه المستعان.

(٢) (وعن... المستعان) ج: اعلم أنّ الإمامة تنعقد ببيعة واحد، ثم يكون الاجماع =

[في خلافة عمر]

ولما حضرت وفاة أبي بكر الصديق، استخلف عمر بن الخطّاب. وكان عمر لا يكاد يقبل، فلم يزل به أبو بكر حتى قبله عمر. وكان بعض الصحابة يكره خلافة عمر ويقول: إنّه فظ غليظ، حتى قالوا لأبي بكر: إنّك تستخلف علينا فظاً غليظاً، فقالوا: ماذا[1] تقول لربك يوم القيامة[2]؟ فقال[3] أبو بكر: أتخوفونني بربّي؟[4] أقول لربي[5]: ولَّيت عليهم خير أهلك. ثم رضي به من كَرهه لما أن عمر بسط المعدلة في الأرض وفتح الفتوح ومصّر الأمصار وقسَّم الغنائم بين الصحابة حتى صاروا أغنياء. فمضى رضي اللّه عنه على منهاج

= بعده مؤكداً. ألا ترى أنّ بيعة أبي بكر انعقدت بعمر بن الخطّاب؟ ثم كان الاجتماع بعده مؤكداً له، وهذا لأنّه يتعذّر اعتبار كافّة النّاس لأنّهم لا يحصيهم إلّا اللّه، وليس بعض الأعداد بأولَى من الآخر. فلما تعذّر اعتبار أعم العموم وجب اعتبار أخص الخصوص وذلك واحد، ولا معنى لاعتبار خمسة لما بيّنا، وكذلك لا معنى لاعتبار الواسطة بين الأقل والأكثر، لأن ذلك لا يعرف على القطع واليقين. ويجب أن يكون الإمام من قريش، لقوله صلّى اللّه عليه وسلّم: «الأئمة من قريش»، ولا بد من مراعاة الشرائط التي بيّنا مع ذلك ليستمرّ أمر الخلافة.

(١) (ولما... ماذا) ج: فضل. فلما دنا خروج أبي بكر من الدنيا، ولّى الخلافةَ عمر، فدخل عليه جماعة من كبراء الصحابة، فمنهم طلحة بن عبيد اللّه فقال: إنّك ولّيتَ علينا عمر، وقد عرفت أنّه كان فظاً في حياة رسول اللّه وحياتك، فما تقول... ؟

(٢) (يوم القيامة) ج: -.

(٣) ج: قال.

(٤) ج: -.

(٥) ج: -.

رسول اللّه ومنهاج أبي بكر. فلمّا حضرته الوفاة، قيل له: ألا تستخلف علينا؟ فقال: إن استخلفت فقد استخلف من هو خير مني يعني أبا بكر، وإن لم أستخلف فلم يستخلف مَن هو خير مني، يعني رسولَ اللّه عليه ٣
السّلام[1].

وعن ابن عبَّاس أنّه قال لعمر بن الخطّاب: إنَّ عليّاً أهل لذلك بقرابته وهجرته وصحبته؟ قال: بلى لكن به دُعابة لا يهابه الناس. ٦
وفي رواية: فيه بطالة، قال: فعثمان بن عفّان؟ قال: إنّه كَلِفٌ

(١) (ثم . . . عليه السّلام) ج: وفي بعض ألفاظ هذا الحديث، قال أبو بكر أقول: أمرتُ عليهم خيرَ أهلك فانصرف الناس. قال ابن عبّاس: قال علي بن أبي طالب، قال أبو بكر: عمر رضي به أقوام وكرهه أقوام وكنت ممن رضي. قال علي: فما مات حتى رضيه من كرهه، وبكى عليّ بعد شهادته. وذكر ابن عبّاس في استخلاف أبي بكر عمر، أنّ أبا بكر بعث إلى عمر فدعاه وقال: ولّيتكَ الخلافةَ بعدي. فقال عمر: لا أفعل، وَلّي غيري، فإنّه ليس لي إليها حاجة. فقال أبو بكر: إنْ لم تكن إليها حاجة فإنّ بها إليك حاجة. فقال عمر: لا أفعل، فقال أبو بكر لغلامه: يا غلام، هات السيف. فقال عمر: إنْ كان يا غلام هات السيف فسمعاً وطاعة. فقال أبو بكر: إن قلت هذا فقد سمعتُ رسول اللّه قال: يا عمر قد رضيك أقوام وكرهك أقوام، وربما كُرِهَ الحقّ. قال ابن عبّاس: قال علي بن أبي طالب فجاء عمر من فوره وصعد المنبر فقال بعد خطبته: وقالوا إنّه فظ غليظ وقد صدق قائلها، ولكن على من؟ على الظالم حتى أخذ منه الحق غير متعتع، ولكن على من؟ على الكافر حتى يسلم أو يقرّ بالجزية، ولكن على من؟ على المنافق حتى يفيء إلى أمر اللّه. ولنا هكذا في هذا الكتاب بإسناده عن أبي حنيفة عن أبي موسى الأشعري نحواً من ذلك. فقال: صليت صلاة حيث لا يراك أحد؟ فقال نعم، فقال ما صلى منافق صلاته لا يراه أحد. . . ذكر هذا الحديث صاحب الكشف في مناقب أبي حنيفة في هذا الكتاب. وذكر عن أبي حنيفة في هذه الرواية التي رويت عنه أنّ أبا حنيفة قال: ما رويت حديثاً أجود من هذين الحديثين.

بأقاربه، لو استخلفته سَلّط أقاربه على الناس، فتهيج عليه العرب فتقتله. قال: فسعد بن أبي وقّاص؟ قال: يكون في مقنبٍ من مقانبهم، يعني الخيل، وفي بعضها أنّه قنص (قبض)[(١)]. قال: فالزبير؟ قال: رعقة نقس، وفي بعضها ضرس ضبيس[(٢)] أي سريع الغضب ضَيّق الخُلُق. قال: فعبد الرحمن بن عوف؟ قال: أوّه، ذكرتَ رجلاً صالحاً لكنه رجل ضعيف، وهذا الأمر لا يصلح له إلّا القوي من غير عنف واللّيّن من غير ضعف، أو قال: الشديد في غير عنف واللّيّن من غير ضعف، والجواد في غير سَرَف، والممسك من غير بُخل، أو قال: لا يصلح هذا الأمر إلّا بلينٍ في غيرِ وَهَن وشدة في غير جبرية. وهذه الخصال التي ذكر عمر لم توجب جَرْحاً في عدالتهم، لأنّه ترك الأمر شورَى بينهم، لكنه بيّن بذكر هذه الخصال أنّ أمر الخلافة لا يستمر مع هذه الخصال. وكان الأمر على ما تفرّس عمر رضي الله عنه[(٣)].

---

(١) وردت الروايتان في الأصول.

(٢) ي: طيس.

(٣) (وعن... رضي الله عنه) ج: فهؤلاء الكبراء لم يعدّوا هذا السؤال شكّاً في الإيمان، بل عدّوا ذلك من كمال الإخلاص في دين الإسلام. ولكن الله أعمى بصائر الروافض عن معرفة الإخلاص في الدين، حتى عدّوا ذلك في عمر شكّاً في الدين. ومن جهالاتهم ما روي عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: «اللّهم أعزّ الإسلام بعمر بن الخطّاب وبعمرو بن هشام» يعني أبا جهل، وكان هلاك أبي جهل عزّاً في الإسلام، فكذلك هلاك عمر بن الخطّاب يكون عِزّاً في الإسلام. وهذا الذي زعموا غاية في الغواية، لأنّه ليس في تفاهم لسان العرب أنّ العزّ هو الهلاك، لأنّ مَن قال لآخر: أعزّك الله، لا يفهم منه أهلكك اللّهُ، ومَن قال: اللّهم أعزّني، لا يخطر ببال أحد: اقتلني. ومن خطر بباله ذلك كما خطر ببال الروافض =

[في خلافة عثمان]

فترك[١] الأمر شورَى بين ستة نفر[٢] علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفّان[٣]، وعبد الرحمن بن عوف[٤]، وسعد بن أبي وقّاص وطلحة بن عبيد اللّه[٥]، والزبير بن العوّام[٦]. ثم وقع الاتفاق على عثمان بن عفّان؛ ومضى عثمان على منهاج رسول اللّه، ثم قُتل مظلوماً[٧].

= كان مجنوناً أو مفتوناً. ويقال للروافض: ما تقولون إنْ قال لكم قائل من الخوارج: إنّ عزّ الإسلام في اتفاق الكلمة على الحق من غير منازعة؟ وقيل كما قال، يقال: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾؟.

وكان باب الفتنة منسدّاً في عهد عمر بن الخطّاب، وكانت كلمة الحق جامعة في عهده. وقد انفتح باب الفتنة في عهد علي بن أبي طالب. ولما قتل علي بن أبي طالب انسدّ باب الفتنة. فقاتل علي وهو عبد الرحمن بن ملجم جاهد في سبيل اللّه حيث قتل عليّاً حتى انسد باب الفتنة. فما تقولون في هذه القضية التي قضت عليكم الخوارج؟ فلا يجدون عن ذلك جواباً. فثبت أنّ الروافض فيما ادّعت من التهمة في عمر لفي ضلال مبين.

(١) ج: فلما طعن عمر بن الخطّاب ودنا خروجه من الدنيا، قيل له: ألا تستخلف؟ فقال إن استخلفت فقد استخلف من هو خيرٌ مني يعني أبا بكر، وإن لم استخلف فلم يستخلف من هو خير مني، يعني رسول اللّه عليه السّلام وترك.

(٢) ج: + من المهاجرين.

(٣) (علي... عفان) ج: وهم عثمان بن عفّان وعلي بن أبي طالب.

(٤) (وعبد... عوف) ج: وطلحة بن عبيد اللّه.

(٥) (وطلحة... اللّه) ج: -.

(٦) ج: + وعبد الرحمٰن بن عوف.

(٧) (ثم... مظلوماً) ج: فاقتدى برسول اللّه في ترك التعيين، واقتدى بأبي بكر في وقت أن لم يترك الأمر مهملاً، وجعل وليّ هذا الأمر عبد الرحمٰن بن عوف لما رآه =

[في خلافة علي]

وجاء النّاس إلى علي بن أبي طالب وقالوا: أمير المؤمنين
٣ علي بن أبي طالب. فقال علي: ليس ذلك إليكم، إنّما ذلك إلى أهل

= سديد الرأي، وجعل لهم أجل ثلاثة أيّام يختارون فيها إماماً لأمة محمد صلّى الله عليه وسلّم. وقال: إن اجتمع هؤلاء على رجل منهم وأبى واحد أن يبايع يكونون مع الجماعة، وإن اختار ثلاثة واحداً واختار رجل منهم صاحبه وكونوا مع الثلاثة واختار رجلان رجلاً واختار ثلاثة أحدهم فكونوا مع الثلاثة الذين فيهم عبد الرحمٰن بن عوف. وإن لم يجتمعوا على شيء في الثلاثة الأيّام فاقتلوهم، فإنّما قال ذلك لأنّه عرف أن في التأخير عن الثلاثة الأيّام فتنةً وفساداً كبيراً.

فجمعهم عبد الرحمن بن عوف فكانوا يتدبّرون، فلمّا دنا خروج الميعاد، دعا عبد الرحمن بن عوف سعداً والزبير واستفتاهما في أمر عثمان وعلي ففضّلاهما على أنفسهما. وكان طلحة معهما في ذلك. وقد كان عبد الرحمٰن أخرج نفسه عن الأهلية للخلافة، فدار أمر الخلافة على عثمان وعلي، ثم استحثّ عبد الرحمٰن الصحابة وأزواج رسول الله عن حال عثمان وعلي، فرآهم متفقين على تفضيل عثمان على عليّ في الخلافة. ثم استحث عثمان وعلي بن أبي طالب كل واحد عن حال صاحبه، فقال لعلي: إن لم أبايعك فمن ترى أن نبايع؟ فقال عثمان. ثم خطب عبد الرحمٰن وقال: لم أرَ الناس يعدلون أحداً بعثمان. ثم عرض البيعة على عثمان فقبل البيعة من غير تردد وتلكؤ. وعرض البيعة على عليّ فكان متلكئاً في ذلك، وكان متردداً فيه، ولم يُعطِ الرضا بقبول البيعة كما أعطى عثمان. وقال عبد الرحمن: بايع أخاك واستخره اللّهَ واصفوا على اللّه، فإنّه أعطى الرضا من نفسه. فبايع عبد الرحمٰن عثمان، ثم ندم عليّ بعد ذلك على التلكؤ الذي صدر منه، ولم يمكنه الرجوع، لأنّ حكم عبد الرحمٰن نفذ عليه، لأنّه حكّمه على نفسه، واللّه الموفق.

فإن قيل: إنّ عبد الرحمٰن شرط على عليّ في البيعة ما علم أنّ عليّاً لا يقبل البيعة مع ذلك الشرط، فإنّه روي أنّه يشترط عليه اتباع الشيخين. فقال له علي: أمثلي =

بدر. فمن رضي به أهلُ بدر فهو الخليفة. فلم يبقَ أحدٌ من أهل بدر

= من يستظهر معه؟ ولكن أجتهد رأيي. فإنّما تلكأ علي في قبول البيعة لأجل هذا الشرط. قيل له: إنّ هذه رواية شاذة لا تكاد تصح، لأنّ عبد الرحمٰن كان لا يرى تقليد العالم للعالم، فكيف يشترط على عليّ ما لا يعتقده هو؟ ولأنّ أبا بكر وعمر كانا يختلفان في المسائل نحو ميراث الجد، والتفضيل في العطاء أو التسوية. ولا شكّ أنّ في أحدهما إثباتاً وفي الآخر نفياً، ولا يمكن الجمع بين الإثبات والنفي في حالة واحدة، فكيف كان يشترط عليه ما لا يمكن فعله؟ ولئن صحّت تلك الرواية، فإنّما كان يكون اتباع الشيخين في البرّ والنصيحة للحق والقناعة باليسير من الدنيا كما كان عليه الشيخان. فإن قيل: إنّ عمر بن الخطّاب جار في جعل عبد الرحمٰن بن عوف في هذا الأمر، لأنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم آخى بين عبد الرحمٰن بن عوف وبين عثمان، فعلم عمر بن الخطّاب أنّ قلب عبد الرحمٰن يميل إلى عثمان، فجعله ولي الأمر. لذلك قيل له: كلا أن يكون من عمر بن الخطّاب خيانة، ولكنه رأى الصلاح في ذلك لما عرف عبد الرحمٰن شديد الرأي. وكيف يكون منه خيانة؟ وإنّه وصف عثمان بالكلف بأقاربه، ولو كان رأيه ذلك لعيّن عثمان للخلافة إذْ لم يكن له مانع من ذلك.

وقالت الروافض: إنّ عمر بن الخطّاب أخطأ في ترك الأمر شورى، لما في ذلك من التحريض على المنازعة، بأن يدّعي كل واحد منهم استخلاص الخلاف لنفسه. والجواب عنه أنّه ليس في ذلك ما زعموا، لأنّ اللّه تعالى أمر رسوله بمشاورة أصحابه. وقد مدح اللّه أقواماً كان أمرهم شورى بينهم، وترك الأمر شورى بين ذوي الألباب لا بين سفهاء الأحلام. فكيف يكون في ذلك تحريض على المنازعة؟ فإن قيل هلّا عيّن واحداً من أهل الشورى؟ وقد عرف فضل كل واحد منهم، لا سيما عليّ بن أبي طالب رضي اللّه عنه، فإنّ اللّه تعالى قال: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ. . . ﴾ الآية (سورة المائدة ٥/ ٥٥)، وهذه الآية نزلت في شأن عليّ بن أبي طالب. ولقد قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: «مَن كنت مولاه فإنّ عليّاً مولاه، اللّهم والِ مَن والاه وعادِ من عاداه، وأحبّ من أحبّه وأبغض مَن أبغضه، وأعِنْ من أعانه وانصر =

إلّا أتى عليّاً. وقالوا: ما نرى أحداً أحقّ بها منك، فبايعوه. وكان

= من نصره واخذل مَن خذله». ذكر أبو جعفر الطحاوي هذاالحديث في كتاب «مُشْكِلِ الآثار» من طرق كثيرة. وقال عليه السّلام: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى» إلى غير ذلك من الفضائل.

كان الجواب عن ذلك: أنّ عمر بن الخطّاب إنّما لم يعيّن أحداً منهم لما عرف من كل واحد خصلة لا يستمر أمر الخلافة مع تلك الخصلة. وروي عن ابن عبّاس أنّه قال: ذكرت لعمر بن الخطّاب حين طعن، عثمان بن عفّان، فقال: إنّه كلف بأقاربه وهو شدّة الحب لهم، لو استعملته لاستعمل بني أمية أجمعين. واللّه لو فعل ذلك لأوشكت العرب أن تصير إليه حتى تضرب عنقه. قال ابن عبّاس: قلت فعلي بن أبي طالب أهل لها لقرابته وهجرته ومحبته؟ قال: بلى ولكن فيه بطالة، وفي بعض الروايات قال: فيه دعابة لا تهابه الناس. قال ابن عبّاس: قلت: فطلحة؟ قال: فيه بأوٌ، يعني به الكِبْر. قال ابن عبّاس: قلت فسعد بن أبي وقاص؟ قال: هو رجل يحضره الناس ويقاتلهم، وفي بعض الروايات قال: يكون في مِقْنب خيل من مقانبهم. وفي بعضها قال: إنّه صاحب قنص وسهام، يعني أنه صاحب الجيوش والمحاربات، ولا يصلح للخلافة. والمِقْنب: الخيل، وجمع المقنب مقانب.

قال ابن عبّاس: قلت: فالزبير؟ قال: وَعْقة لَقِس، وفي رواية ضَرِس ضَبِس أي ضيّق الخلق سريع الغضب. قال ابن عبّاس: قلت فعبد الرحمٰن بن عوف؟ قال: أوه ذكرت رجلاً صالحاً ولكنه ضعيف، وهذا الأمر لا يصلح له إلّا القوي في غير عنف واللّيّن في غير ضَعف، والجواد في غير سرَف، والممسك من غير بخل. وفي رواية قال: اعلموا أنّ هذا الأمر لا يصلح إلّا بلينٍ في غير وَهَن وشدّة في غير حيدية. فذكر عمر بن الخطّاب هذه الخصال لبيان أنّ أمر الخلافة لا يستمر مع هذه الخصال. ألا ترى أنّ عثمان سلّط أقاربه على النّاس فأكثروا الظلم، وكان عثمان ينهاهم فيتوبون؟ ثم يعودون إلى ما كانوا عليه، وكان من حقه أن لا يسلّطهم بعد ذلك فلم يفعل لشدّة حبّه لأقاربه، حتى هاجت الفتنة وكان الأمر على ما تفرّس عمر بن الخطّاب. =

أوّل مَن بايعه طلحة بن عبيد اللّه ثم سعد بن أبي وقّاص ثم الزبير وأصحاب الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم ورضي اللّه عنهم[١].

٣ وفيما ذكرنا كلام كثير تركناه مخافة التطويل[٢]. فكان علي بن أبي طالب خاتم خلفاء النبوّة، كما قال عليه السّلام/، فقال: «إنّهم[٣] [ل١٢٤آ] خلفاء نبوَّتي وعقدة ذمَّتي». ومَن خرج على علي بن أبي طالب فهو

= ووصف علي بن أبي طالب بالبطالة واعتماده على رأي نفسه، حتى روي أنّه كتب إلى معاوية كتاب العزل، فقال له ابنه الحسن وغيره: لا تكتب له العزل فإنّه عسى يتأبّى عليك، ولكن اكتب له كتاب العهد فيدخل في عهدك، ثم اعزله بعد زمان إن شئت. فلم يلتفت إلى قولهم حتى آل الأمر إلى ما آل. وفي رواية قال: به دعابة لا تهابه الناس. ووصف طلحة بالكِبْر، ولكِبْره خرج على عليّ بن أبي طالب حتى ندم في آخر رمقه، ولا يستمر أمر الخلافة مع الكِبْر. ووصف الزبير بضيق الخلُق، وفي بعض الروايات قال: إنّه كافر الغضب مؤمن الرضا. أخبر عن تلوّن حاله في الخلُق، ولا يستمر أمر الخلافة مع هذا الخلُق. وهذه الخصال لا توجب جرحاً في عدالتهم، لأنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم شهد لهم بالجنة وذكر فضائلهم، ولذلك أدخلهم عمر بن الخطّاب في أمر الشورى.

(١) (وجاء... رضي اللّه عنهم) ج: ثم تعين علي بن أبي طالب للخلافة بعد عثمان، لأن أمر الخلافة قد كان دار بين عثمان وعليّ وقت الشورى من الوجه الذي بيّنا، وكان عليّ بن أبي طالب يومئذ أفضل من عثمان في قول بعضهم، وسلّم الخلافة لعثمان من الوجه الذي بيّنا، وعلى قول بعضهم، كان عثمان أفضل، فيتعيّن عليّ للخلافة بعد عثمان بيقين. وخلاف طلحة والزبير لا يقدح في هذا الاتفاق، لأنّه سبق منهما الاتفاق على عثمان وعلي، فلا يعتبر الخلاف بعد ذلك.

(٢) (وفيما... التطويل) ج: -.

(٣) (كما... إنّهم) ج: وقد روينا فيما تقدم أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال: «الخلفاء الراشدين للّه».

مخطئ. وقاتلهم على تأويل قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِين اقْتَتَلُوا...﴾ الآية[١]. وروي عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه
٣ وسلّم أنّه قال: «إنَّ فيكم مَن يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله»، وأشار صلّى اللّه عليه وسلّم في ذلك إلى علي بن أبي طالب. وأراد بالقتال على تأويله قوله عزَّ وجلَّ: ﴿فإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى
٦ الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إلى أَمْرِ اللّهِ﴾[٢]. وقال علي بن أبي طالب: أُمِرتُ بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين، فالمارقون الخوارج، وهم الذين يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمِيّة.
٩ وصفهم رسول اللّه عليه السّلام بذلك، وهم القاسطون أيضاً لأنّهم ظلموا عليّاً في قتالهم إيّاه، وهم الناكثون أيضاً حيث نكثوا عهدهم وخرجوا عليه[٣].

١٢ وقال بعضُ المتأخرين: الناكثون طلحة والزبير وأصحابه حيث خرجوا عليه بعدما بايعوه، حتى قال علي: بايَعَاني بالمدينة وخلعاني بالعراق. والقاسطون معاوية وأصحابه حيث نازعوا عليّاً في الخلافة

(١) سورة الحجرات ٤٩/٩.

(٢) سورة الحجرات ٤٩/٩.

(٣) (ومن خرج... عليه) ج: وكيف يعتبر خلاف من خالف عليّاً في عهده؟ وقد قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: «من كنت مولاه فعلي مولاه، اللّهمّ والِ مَن والاه وعادِ مَن عاداه وانصر مَن نصره واخذل من خذله». وقال في حديث آخر: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلّا أنه لا نبيَّ بعدي». فإنْ قيل: هلّا عينوا عليّاً للخلافة لهذا الخبر، وقد سمعوا ذلك من رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم؟ قلنا لم ينكر أحد فضل عليّ، ولكن فضلوا أبا بكر على غيره بالدليل الذي ذكر، وفضيلة عليّ على نفسه للدليل الذي ذكر في حديث أبي سفيان بن حرب.

فظلموه، والمارقون هم الخوارج كما وصفهم رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم. والقول الأصح هو القول الأوّل في حمل هذه الأوصاف على الخوارج، لئلا يؤدي إلى بسط اللسان بالسوء في أصحاب رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم. وقد قيل: إنّ طلحة والزبير حضرا لطلب الصلح، وقتلوا غلطاً، وحضرت عائشة لطلب الصلح، ولكن بني ضَبّة والأزد غلبوا عليها وابتدأوا الحرب، واللّه أعلم كيف كان، فأمّا نحن فنعلم أنّ من خرج على عليٍّ فهو المخطئ[١].

وروى صاحب الكشف في مناقب أبي حنيفة بإسناده عن سالم ابن سالم عن[٢] بكير عن أبي حنيفة أنّه قال: أتدرون لِمَ يبغضنا أهل مكّة؟ فقلنا: لا، قال: لأنّه نزلت آيات بمكّة من كتاب اللّه، ثم نزلت آيات بالمدينة من كتاب اللّه نسخت تلك الآيات، فنحن وأهل المدينة نردّ عليهم منسوخاتهم، فلذلك لا يحبوننا. ثم قال: أتدرون لم يبغضنا أهل المدينة؟ فقلنا: لا، قال لأنّهم لا يرون الوضوء من الحجامة والقَيح والدم السائل، ونحن نراه فنفسد عليهم صلاتهم، فلذلك لا يحبوننا. ثم قال: أتدرون لِم يُبغضنا أهل البصرة؟ قلنا: لا، قال: لأنّكم علمتم قولهم في القدَر ونحن نخالفهم، فلذلك لا يحبوننا. ثم قال: أتدرون لِمَ يُبغضنا أهل الشام؟ قلنا: لا، قال: لأنّا لو حضرنا صِفّين كنا مع علي على معاوية، فلذلك لا يحبوننا. ثم قال: أتدرون

(١) (وقال... المخطئ) ج: وكان مَن خرج على عليّ باغياً كما قال: إخواننا بَغوا علينا. والخلفاء الراشدون. مضوا على منهاج رسول اللّه في إقامة شريعته، لا سيما أبو بكر الصديق من الوجه الذي ذكرنا فيما تقدم.

(٢) ي: بن.

لِم يبغضنا أهل الحديث؟ قلنا: لا، قال: لأنّا نثبت خلافة علي وهم لا يثبتونها، فلذلك لا يحبوننا[١].

فقد بيّن أبو حنيفة رضي الله عنه أنَّ الإمام الحق يومئذ هو علي ابن أبي طالب، وإنّما كان من خرج على عليّ باغياً، لأنّه خرج على الإمام الحق. ولهذا قال عليّ بن أبي طالب: إخوانُنا بغَوا علينا. وقد قيل لعلي بن أبي طالب: كيف يكونون بغاة وفيهم طلحة والزبير؟ فقال عليّ: الحق لا يُعرَفُ بأهله، ولكن يُعرَفُ أهلُ الحق/ بالحق. يعني [ل١٢٤ب] أنّ مَن كان من أهل الحق فإنّه قد يخطئ فلا يُقتدَى به، ولكنّ الحق لا يكون إلّا حقاً. وأمّا أمراء المسلمين فقد حكّموا حكمين أبا موسى الأشعري وعمرو بن العاص، وكان أبو موسى الأشعري في جانب عليّ وكان عمرو بن العاص في جانب معاوية، واستجاز عليّ ذلك بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَابْعَثُوا حَكَماً مِن أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا﴾[٢]. فظنَّ عليٌّ أنّه يُسكن الفتنة بقولهما. فاحتال عمرو لأبي موسى وقال: نُخرجُ عليّاً ومعاوية عن الإمامة لتسكنَ الفتنة. فانخدع له أبو موسى وأخرج أبو موسى عليّاً عن الخلافة، وأدخل عمرو معاوية في الخلافة. وكان

---

(١) (وروي... يحبوننا) ج: وقد روى ابن مسعود عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: «ما من آدمي إلّا وفي سرته من التربة التي خُلق منها، وإنّي وأبو بكر خُلقنا من تربة واحدة وفيها نعود». وعن محمد بن سيرين أنّه قال: «لو حلفت حلفتُ صادقاً غير شاك» ولا ريب أنّ الله خلق نبيه وأبا بكر وعمر من طينة واحدة. ويدل عليه أيضاً ما روي عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنّه مرَّ بقبرٍ لعمرونه فسأل عن حال صاحب القبر فقال إنه قدم من الحبشة، فقال: «سبحان الله عبد يُساقُ من أرضه وسمائه ليُدفن في الموضع الذي منه خلق»، فثبت ما ذكرنا.

(٢) سورة النساء ٤/ ٣٥.

ما فعل كل واحد منهما خطأ، لأنّ من شرط الإمامة والخلافة أن يكون الإمام فاضلاً غير مفضول[(١)].

وكان علي بن أبي طالب أفضل من معاوية علماً وفضلاً ووَرَعاً ومعرفةً بالسيرة بين الخلق، كما قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «إنْ تُوَلُّوا عليّاً ولَن تفعلوا تجدوه هادياً مهديّاً، يسلك بالنّاس الطريق المستقيم». وكيف لا يكون أفضل؟ وقال صلّى اللّه عليه وسلّم لأبي بكر وعمر وعثمان وعلي: «أنتم خلفاء نبوتي وعقدة ذِمّتي وحُجّتي على أُمّتي»، فلم يكن معاوية يوازي عليّاً في الفضل. فلم يعرف أبو موسى هذه اللطيفة، فأخطأ في حكمه، وكان حكمه ذلك مردوداً[(٢)].

---

(١) البزدوي، أصول ١٨٧، ٨: ثم يجب أن يكون الإمام أفضل النّاس علماً وتقوى وشجاعة ونسباً؛ والنسفي، تبصرة ٨٣٤، ٣: فأمّا كونه أفضل أهل زمانه، ليس بشرط عندنا؛ والنسفي، عقائد ٥، ٤: ولا (يشترط) أن يكون أفضل أهل زمانه؛ والصابوني؛ بداية ١٠١، ٦: وتنعقد إمامة المفضول مع قيام الفاضل عندنا؛ والنسفي، عمدة ٢٩، ٥: (ولا يشترط أن يكون) أفضل أهل زمانه؛ والنسفي، اعتماد ٣٠٦، ٨: أو أفضل أهل زمانه فتنعقد إمامة المفضول مع قيام الفاضل.

(٢) (فقد بيّن... مردوداً) ج: فإن قيل: كيف مضَى عمر على منهاج الرسول وإنّه وضع الخراج على سواد العراق، ولم يفعل ذلك رسولُ اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم؟ قيل له: لما انفتح سواد العراق شاور الصحابة في أن يضع الخراج على أراضيهم ليكون لمن بعدهم من الغنيمة نصيب. فمنهم مَن كان يطلب القسمة، ومنهم مَن كان يستصوب ذلك. فخرج عمر يوماً وقال: إنّي وجدت في كتاب اللّه ما أغناني عن آرائكم، ثم قرأ قوله: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ﴾ إلى قوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا﴾ إلى قوله: ﴿رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (سورة الحشر ٥٩/ ٨ ـ ١٠) ألا يوضَعُ الخراج على الأراضي المغنومة؟ فوافقه على ذلك عامة كبراء الصحابة. وكان بلال وأصحابه لا يرضون بذلك. فدعا عليهم عمر فقال: اللهمَّ اكفني بلالاً وأصحابه، فهلكوا عن =

ثم تحزَّب الناسُ في عليٍّ بن أبي طالب أحزاباً، فمنهم من أكفره وهم الخوارج، وقالوا: إنّه نزل على حكم الحكمين فخالف
٣ القرآن في قوله: ﴿فَقَاتِلُوا[1] الَّتِي تَبْغِي﴾[2] ولم يقل: فحكّموا، حتى قال لهم علي رضي اللّه عنه: إنّي إنّما حكّمت كلامَ اللّه، يعني قوله: ﴿فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا﴾[3]. فسُمّي هذا القوم
٦ خوارج، لأنّهم خرجوا على الإمام الحق، وسُمُّوا أيضاً محكِّمة لأنّهم لا يرون التحكيم في الحوادث، فسُمُّوا محكِّمة على القلب، كما يقال للأسود أبو البيضاء[4].

٩ ومنهم مَن أفرط في حب علي حتى ادّعى بعضُهم إلٰهيته وإلٰهية

= قريب. وكان ما فعل عمر عين الصواب لتكون ثغور المسلمين معمورة وتكون الغزاة. ومن فرغ نفسه لإقامة الدين من العلماء والقرّاء والمعلمين غثة. ولكن الروافضة عَمَت عن هذا، وبسطت اللسان في عمر وسمّوا الخراج غرامة عمر، وبالفارسية سموا تاوان عمر، وسموا صلاة التراويح بيكار عمر. وهذا كله لجهلهم بمحاسن الإسلام. ولو عرفوا أنّ في صلاة التراويح بالجماعات إعزاز الدين لما قالوا ذلك. مع أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قد فعل ذلك بالجماعة ثلاث ليال أو أربع ليال، ولكنه خاف الوجوب لو داوم عليه، ولم يخرج بعد ذلك. وعمر أمِنَ الوجوبَ وأظهر الصلاة بالجماعات.

(١) إ. فقاتل.

(٢) سورة الحجرات ٤٩/٩؛ ي: + حَتَّى تَفِيءَ إلى أَمْرِ اللّهِ.

(٣) سورة النساء ٤/٣٥.

(٤) (ثم... البيضاء) ج: وأمّا عثمان بن عفان فإنّه مضى أيضاً على منهاج رسول اللّه في إقامة الدين الحق، وقتل مظلوماً شهيداً، ومن قعد عن نصرته نحو الحسن بن علي وابن عمر ومَن معه في الدار من مواليه وغلامه كانوا معذورين لعجزهم عن النصرة، ومن استحلّ قتله كان كافراً.

أولاده. وكيف يكون علي وأولاده.آلهةً، ولم يتمّ مُرادهم في الخلافة وهم يأكلون الطعام[1]؟

ومنهم مَن قال: إنَّ عليّاً كان نبيّاً في حياة محمّد، ولكن اختار التقية خوفاً من محمّد. وكيف يكون عليّ كذلك وإنّ اللّه عزَّ وجلَّ لم يرخص للأنبياء والرسل التقية، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾[2]؟ وكيف كان نبيّاً وقد أقرّ بنبوة محمد؟ والإيمان بمن ليس بنبي كفر[3].

ومنهم مَن قال: هو نبي التأويل ومحمد نبي التنزيل، وكيف كان عليّ نبي التأويل ولا يكون النَّبي نبياً إلّا بالوحي؟ فهؤلاء القوم وأمثالهم أضَلّوا كثيراً وضَلّوا عن سواء السبيل[4].

---

(١) (ومنهم... الطعام) ج: ومن الناس من ادّعى على عثمان إحداث الأحداث، وكان عثمان براء من ذلك. ومما أخذوا عليه: أنّه جمع النّاس على مصحف واحد، وكان جمعه عين الصواب لئلا يختلف النّاس في حروف القرآن فيلتبس أمر القرآن. وكان ابتداء هذا الجمع من أبي بكر وعمر وتمامه بعثمان. وقد استقصينا الكلام في كتاب الفصول.

(٢) سورة المائدة ٥/٦٧.

(٣) (ومنهم... كفر) ج: وأمّا علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه، فإنّه مضى على منهاج الرسول أيضاً، ومن خرج عليه كان باغياً، كما قال علي: إخواننا بَغوا علينا.

(٤) (ومنها... السبيل) ج: ولم تكن عائشة أم المؤمنين باغية لأنّها خرجت على قصد المصالحة، وغلبها على رأيها بنو ضَبّة وأبغوا الأزد، فاتهمت بالخروج على عليّ رضي اللّه عنه. وكما أنّ الخلفاء الراشدين مضوا على منهاج الرسول، فقد مضى أصحاب الرسول على منهاج الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم، ولم يكن بأحد منهم مثَلُ سوء، لأنّ اللّه مدحهم كما قال: ﴿وَالَّذين مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (سورة الفتح ٤٨/٢٩) إلى آخر السورة، وقال صلّى اللّه عليه وسلّم: =

[في شرط الإمام]

واعلم أنّ من شرط الإمام[١] أن يكون من قريش، وقريش من كان من أولاد النضر بن كنانة[٢]، لأنّ رسول اللّه عليه السّلام قال[٣]: «الأئمة من قريش». وأجمعت الصحابة على هذا الحديث على ما بيّنا. واستجازت الضرارية الإمام من العجم، ووافقهم على ذلك قوم من المعتزلة[٤].

ويشترط أن يكون الإمام[٥] عالماً بالسيرة بين الخلق، ويكون ذا[٦] حراسة وسياسة[٧] بالحق[٨]، ولا يشترط عصمة الإمام[٩]، فإذا

= «أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم فقد اهتديتم».

(١) (واعلم... الإمام) ج: فصل. ويشترط في الإمام شرائط ليكون أهلاً لعقد الإمامة، منها.

(٢) البزدوي، أصول ١٨٧، ٨: ويجب أن يكون من قريش؛ والنسفي، تبصرة ٨٢٨، ١٤: وأهل السنّة قالوا إنّها مقتصرة على قريش، وهم أولاد النضر بن كنانة؛ والنسفي، تمهيد ٣٩٧، ٥: يقتضي أن يكون كونه قرشياً شرطاً؛ والنسفي، عقائد ٥، ٢: ويكون من قريش، ولا يكون من غيرهم؛ والصابوني، بداية ١٠١، ١: وشرطها أن يكون ذكراً حراً بالغاً عاقلاً قرشياً؛ والنسفي، عمدة ٢٩، ٢: و(ينبغي) أن يكون حراً ذكراً بالغاً عاقلاً شجاعاً قرشياً؛ والنسفي، اعتماد ٣٠٣، ٤: وأمّا كونه قرشياً فشرط.

(٣) (وقريش... قال) ج: لقوله صلّى اللّه عليه وسلّم.

(٤) (وأجمعت... المعتزلة) ج: ومنها: أن يكون فاضلاً غير مفضول.

(٥) (ويشترط... الإمام) ج: ومنها أن يكون.

(٦) (بالسيرة... ذا) ج: بالمعروف والمنكر ليأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. ومنها أن يكون عالماً.

(٧) (حراسة وسياسة) ج: بوجوه السياسة والحراسة ليقيم السياسة والحراسة.

[ل١٢٥ آ] جار لا/ ينعزل، ولكنه يستحق العزل. ويشترط أن يكون فاضلاً لا مفضولاً، وتنعقد الإمامة باتفاق واحد، ثم الإجماع بعد ذلك يكون مؤكداً كما كانت خلافة أبي بكر(١).

ومنهم مَن شرط اتفاق خمسة نفر، ولا معنى لذلك لأنّه لا يمكن اعتبار جميع المسلمين، وما لم يمكن اعتبار أعمّ العموم فيه، وجب اعتبار أخص الخصوص، وأخص الخصوص هاهنا الواحد(٢).

واعلم بأنّ أيّام أبي بكر وعمر كانت مستقيمة في الخلافة(٣) لم يخرج عليهما أحد، وكانت أيّام عثمان بن عفّان في أوّل الحال

= (٨) النسفي، تبصرة ٨٢٩، ١٤: أحدها أنّ الإمامة مع أمر الدين فيها أمر الملك والسياسة؛ والنسفي، عقائد ٥، ٤: ويشترط أن يكون من أهل الولاية سائساً قادراً على تنفيذ الأحكام وحفظ حدود دار الإسلام؛ والنسفي، اعتماد ٣٠٣، ١: وأما كونه سياسياً قوياً قادراً على تنفيذ الأحكام... فينبغي أن يكون شرطاً.

(٩) البزدوي، أصول ١٩٠، ٩: الإمام إذا جار أو فسق لا ينعزل عند أصحاب أبي حنيفة بأجمعهم وهو المذهب المرضي؛ والنسفي، تبصرة ٨٣٦، ٣: وكذا كونه معصوماً ليس بشرط عندنا؛ والنسفي، عقائد ٥، ٣: ولا يشترط أن يكون معصوماً، ٥، ٦: ولا ينعزل الإمام بالفسق والجور؛ والصابوني، بداية ١٠١، ٤: ولو ارتكب الإمام كبيرة يستحق العزل عندنا ولا ينعزل؛ والنسفي، عمدة ٢٩، ٣: فلا ينعزل الإمام بالفسق... ولا يشترط أن يكون هاشمياً أو معصوماً؛ والنسفي، اعتماد ٣٠٥، ١: ولا يشترط أن يكون هاشمياً... أو معصوماً.

(١) (ولا... بكر) ج: -.

(٢) (ومنهم... الواحد) ج: وعلى قول المعتزلة: لا يشترط أن يكون من قريش، وقد خالفوا قول رسول الله صلّى الله عليه وسلّم «الأئمة من قريش»، وهو حديث اتفق المهاجرون والأنصار عليه، على ما ذكرنا فيما تقدم.

(٣) (وعمر... الخلافة) ج: في الخلافة كانت مستقيمة.

مستقيمة، ثم خرجوا عليه وقتلوه، وكان مظلوماً شهيداً. وأيّام علي بن أبي طالب كانت مختلفة، فمن النّاس مَن أنكر خلافته، ومنهم مَن سكت، ومنهم من سلّم له الخلافة في وقته، وهذا هو الحق. ولم يكن لأحد من الصحابة مثل السوء بحمد اللّه. ومَن أنكر خلافة أبي بكر وعمر فهو كافر في أصح الأقوال، واللّه المستعان(١).

فصـــل(٢)

[في تفرق المِلَل]

ولما ثبت ما بيّنا، رجع بنا الكلام إلى معرفة سبب تفرق الملل.

روي عن عطاء بن أبي رباح أنّه ذكر أنّ ابن عبّاس سئل عن سبب تفرق الأديان من عبادة الصنم والمجوسية واليهودية والنصرانية والصابئة.

[في عبادة الصنم]

وذكر ابن عبَّاس أنّ إدريس صلّى اللّه عليه وسلّم لمّا رفع إلى السماء كان له خادم، فلم يعرف ذلك ولم يدر أنّه حي أو ميت فحزنه ذلك حُزناً شديداً. فكان هذا الخادم أعبدَ أهل زمانه، فجاء إبليس/ [ج٢٠٧آ]

---

(١) (بأن... المستعان) ج: بأنّه لا يجوز أن يكون في إقليم واحد إمامان، لأنّهما قلّ ما يتفقان بل يتنازعان في استخلاص الولاية بخلاف رسولين ونبيين في عقد واحد، لأنّهما معصومان عن المنازعة. وأمّا في إقليمين بحيث لا يصل نصر بعضهم إلى بعض، أو يكون بين الفريقين بحرٌ فيجوز حينئذ.

(٢) هذا الفصل مأخوذ من ج.

ذات يوم وسأله عن حزنه فأخبره، فقال إبليس: أتريد أن أتخذ لك صورة على صورة إدريس فتنظر إليها فتسلى بذلك؟ فقال: نعم، فاتّخذ إبليس له صورة على صورة إدريس، وجعل ذلك الرجل تلك الصورة في بيت وأغلق باب ذلك البيت، فكان ذلك الرجل يدخل ذلك البيت صباحاً ومساءاً وينظر في تلك[1] الصورة. وكان لا يأذن لأحد أن يدخل في البيت ولم يخبر أحداً بذلك. ثم مات ذلك الرجل مفاجأة، فجاء إبليس إلى أولئك القوم وقال: إنّ إدريس وخادمه كانا يعبدان الصنم، ودلّهم على تلك الصورة؛ ودخل إبليس في تلك الصورة وجعل يكلمهم، فجعل الناس يعبدون الصنم. فظهرت عبادة الصنم من ذلك الوقت.

[في المجوسية]

وأمّا المجوسية فقد كان قوم من أوائل العالم على دين الإسلام، فكان لهم كتاب يقرأونه، وكان لهم ملك ظالم فاسق، فواقع ذات يومٍ ابنته أو أخته في حال السكر. فوقع الخبر بين النّاس أنّه فعل ذلك. فخرجوا عليه وأرادوا قتله، فاستنظرهم أيّاماً ليأتيَ ببرهان، فإن لم يأت به قتلوه. فأنظروه، فجابه[2] إبليس وقال له: قل لهم: إنّ أحسن الأديان دين آدم عليه السّلام. وكان نكاح الأخت حلالاً في شريعته، فأنا اخترت دين آدم. فصدّقوه ونزلوا على قوله واستحلّوا ذلك. فبعث اللّه ملَكاً فمسح ما في قلوبهم من كتاب اللّه وذهب عنهم

(١) الأصل: ذلك.

(٢) كذا في الأصل.

الإسلام. فلمّا مضى على ذلك زمان قالوا: لا بدّ لنا أن نعبد شيئاً، فدلّهم إبليس على عبادة النّار، وخرج بهم إلى صحراء وأراهم ناراً، ودخل في تلك النّار وكلّمهم فاختاروا عبادة النار. وأخذ كل واحد منهم من تلك النّار شيئاً، وجعلوا يعبدون النّار، فظهرت النّار من ذلك الوقت.

[في اليهودية والنصرانية]

ثم بعث اللّه تعالى عيسى، وكان من شريعته الصلاة إلى الكعبة وصيام رمضان وحج البيت، فأمر به قوم وحسدته اليهود وكفروا به وبما جاء به، وقالت: لا نرضى باسم الإسلام، وإنّما نرضى باسم الذي كنّا عليه بعد ما قبل اللّه/ توبتنا، كما أخبر اللّه عنهم إنّا هدنا [ج٢٠٧ب] إليك. وكان رجل من رؤساء اليهود يقال له بولس، فقال لهم: أنّ عيسى كان نبيّاً، وأنّا كفرنا به حسداً بغضنا[(١)]، وسيكون بعده نبي صاحب العمامة والهراوة، وصاحب الختان وقد كفرنا به أيضاً. ولا شك أنّهم يدخلون الجنّة إذا ماتوا عليه، ونحن ندخل النار إذا متنا، فإنّا احتلنا بحيلة يكفرون أيضاً فيدخلون النّار، فرضوا بذلك.

ثم إنّ هذا الرجل جاء يوماً وألقى نفسه عند بِيعة النصارى وقال: إنّي أذنبت فأذهب اللّه بصري بجمرتين[(٢)]، نزل من السماء، وإنّي تبت عن ذلك الذنب، فأتعبّد اللّه في هذه البيعة، فسلّموا إليه البيعة، وجعل يروي من نفسه المجاهدة في عبادة اللّه تعالى حتى

(١) كذا في الأصل.

(٢) الأصل: بجمرتان.

مضى على ذلك حَول. ثم خرج يوماً وقال: إنّ اللّه قَبِل توبتي وردّ عليّ بصري، ونزل عليّ الوحي من عيسى من السماء: أنْ وَلِّ وجهكَ نحو الموضع الذي وضعتني أمي. فصدّقوه، ووضع لهم كتاباً وذكر فيه المسيح ابن اللّه.

فلمّا استقرّ ذلك في قلوبهم، قصد الارتحال إلى بيت المقدس، واستخلَف عليهم رجلاً يقال له مار يعقوب. فلمّا بلغ بيت المقدس وضع لهم كتاباً، وذكر في ذلك الكتاب أنّ عيسى اللّه، ودعا ملكاً من ملوك ذلك الزمان إلى هذا المذهب فصدقه ذلك الملك. ثم ارتحل من ذلك الموضع، واستخلف عليهم رجلاً يقال له نسطور، ووقع بينهم اختلاف. فجاء بولس إلى تلك[1] البيعة التي كانت فيها حواري[2] وقتل نفسه، فسمي ذلك الموضع المذبح، فظهرت اليهودية والنصرانية من ذلك الوقت.

[في الصابئين]

وأمّا الصابئون فإنّهم قوم كانوا على دين داود عليه السّلام، فأخذوا بعض دين اليهود وبعض دين النصارى وقالوا: إنّا أصبنا دين الحق.

[في الزندقة]

فقد ذكر ابن عبّاس تفرق الأديان من هذا الوجه، وقد يجوز أن

(١) الأصل: ذلك.

(٢) كذا في الأصل.

يكون تفرق الأديان بعد نوح عليه السّلام حين ظهرت الزنادقة. كما جاء عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال: «إنّ اللّه تعالى بعث نوحاً فشرع له شريعة الحق، فكان النّاس عليها، فما أطفأ نور ما جاء به إلّا الزنادقة. ثم بعث اللّه إبراهيم عليه السّلام فشرع له شريعة الحق، فكان الناس عليها، فما أطفأ نور ما جاء به إلّا الزندقة. ثم بعث موسى عليه السّلام، فشرع له شريعة الحق، فكان النّاس عليها، فما أطفأ نور ما جاء به إلّا الزندقة. ثم بعث عيسى عليه السّلام فشرع له شريعة الحق فكان الناس عليها، فما أطفأ نور ما جاء به إلّا الزندقة. وإن أخوف ما أخاف على أُمّتي من بعدي إطفاء نور ما جئت به بالزندقة».

ذكر الحديث الشيخ محمّد بن علي الترمذي الحكيم، فذكر الإمام أبو عبد اللّه ابن أبي حفص الكبير في كتاب «الرد على أهل الأهواء» بإسناده عن خليفة بن خليفة، عن وائل عن بكر عن زيد بن رفيع قال: «بعث اللّه نوحاً فشرع له الدين، وكان النّاس في شريعة نوح ما كانوا، فما أطفأها إلّا الزندقة. ثم بعث اللّه إبراهيم فشرع له الدين، فكان النّاس في شريعة إبراهيم ما كانوا، فما أطفأها إلّا الزندقة. ثم بعث موسى عليه السّلام فشرع له الدين، فكان النّاس في شريعة موسى فما أطفأ[1] نور ما جاء به إلّا الزندقة. ثم بعث اللّه عيسى فكان الناس في شريعة عيسى ما كانوا، فما أطفأ[2] نور ما جاء به إلّا الزندقة». قال: وإذا كان بدين رفيع لا يُخشَى على هلاك هذا

(١) و(٢) في الأصل: أطفأها وهو من سهو النساخ.

الدين إلّا بالزندقة. فاحتمل تفرق الأديان والملل من حين ظهور الزندقة. وهم أشدّ أهل الضلال فتنة، وذلك أنّهم يستمرون بالتوحيد وهم براء عن التوحيد.

[تج٢٠٨آ] وأصل الزندقة بالفارسية «زندكيت»، لأنّه/ كيت في لغة العرب كاف، وهو أقرب إلى مخرج القاف، لأنّ مخرج القاف انتقل من مخرج الكاف المشبع، ولهم كتاب يقال بالفارسية «رندرباذرت»، وفي ذلك الكتاب يدوم طول العمر وفيه محالات من استحسانٍ للقبائح والفواحش، واستحلال أموال النّاس، واستحلال الفروج. والعرب تسمي ذلك الكتاب كتاب الزندقة. وهؤلاء القوم ينكرون صانع العالم، ويقولون ببقاء الدهر، ولا يحققون الموت، ويقولون بتناسخ الأرواح من قالبٍ إلى قالب.

[في المجوسية]

والمجوسية نتيجة هذا المذهب، ويدّعون بدقيق الكلام لأنفسهم، ويقولون للكلام ظاهر وباطن، فذكر الشيخ أبو عبد اللّه ابن أبي حفص الكبير أنّهم إذا التقوا قال بعضهم لبعض: زرودق. ويدّعون أوّلاً التشيُّع والرفض، فإذا قيل ذلك. عزّوا من قبل ذلك منهم ودعوه إلى مذهبهم وهو مذهب القرامطة.

[في الباطنية]

والباطنية من فرق الإمامية، ويتأوّلون القرآن على غير تأويله، ويتأوّلون كلمة الشهادة على تآويل فاسدة خلاف ما عليه أصل العربية. وكذلك يتأوّلون الصلاة والصيام والحج على غير ما عليه الإسلام في

العربية. وكل ذلك باطل، لأنّ غيرهم من جنسهم يتأوّل على تأويل آخر برأيه، فلا يثبت شيء من ذلك، فيؤدي إلى تعطيل الكلام، وإلى نفي الحقائق، ويضيفون الإلٰهية إلى الأفلاك والنجوم. ومن له أدنى فهم في الأُصول عرف قبح مذهبهم وفساد دعواهم، فيجب على العاقل أن يحذرهم ولا يصاحبهم. وكذلك في جميع البدع، يجب على العاقل أن يحذرهم ويجتنب عنهم.

وقال الحسن البصري: اتّقوا هذه الأهواء، فإنّ جماعها للضلالة وميعادها للنّار، والجماع ما جمع/ [ج٢٠٨ب] عدداً.

[في أقسام المبتدعة]

واعلم أنّ المبتدعة أقسام: منهم السوفسطائية، وهم أقوام متجاهلة ينكرون حقائق الأشياء. ومن المبتدعة: الدهرية يدّعون قِدم العالم وبقاء العالم، وينكرون صانع العالم. ومنهم أصحاب الهيولَى، ومنهم أصحاب الطبائع، ومنهم الفلاسفة الدهريّة، ومنهم أهل النجوم الملحدون الذين يرون الأشياء من النجوم، ومنهم الثنوية يقولون بإلٰهية[1] النور والظلام. ومن هؤلاء القوم مَن يرى الخير والشر من فعل أهرمن وزرادشت. ومنهم الحزنية[2] يقولون بإباحة الأشياء ما شاؤوا. ومنهم البراهمية يقولون بالتوحيد، وينكرون الأنبياء والرسل من البشر، ويقولون أنّ الأنبياء والرسل من الملائكة. ومنهم الصابئون، ومنهم الحلولية يدّعون حلول الإله في الأجسام الحسنة، ومنهم أهل

---

(١) الأصل: بالإلٰهية.

(٢) كذا في الأصل، وربما كانت: الخُرّمية.

التناسخ، ومنهم اليهود والنصارى والمجوس، ومنهم عبدة الأوثان وعبدة النار وعبدة الأسد والبقر، ومنهم أهل الحِيرة الذين لا يدينون للّه ديناً.

وهؤلاء القوم الذين ذكرناهم كفّار، ويرتقي مذهبهم إلى تعطيل الصانع. وقد ذكرنا فيما تقدم أنّ أبا حنيفة سئل عن مذهب السنّة والجماعة فقال: لا تعطيل ولا تشبيه ولا جبر ولا تفويض.

[في أقسام الرافضة]

واعلم بأنّ الرافضة ثلاثة أقسام: غلاة وزيدية وإمامية، فالغلاة[1] كلهم كفار، لأنّ منهم مَن قال إنّ علي بن أبي طالب إلٰه، وإنّ صوت الرعد صوت علي بن أبي طالب، وكلما سمعوا صوت الرعد قالوا: السلام عليك يا أمير المؤمنين.

ومنهم مَن قال: إنّ روح الإلٰه انتقل إلى علي بن أبي طالب، ثم انتقل إلى أولاده، ثم دخل في بيان بن سمعان، وزعموا أنّ بيان بن سمعان/ إلٰه. [ج٢٠٩آ]

وقالت الخطابية منهم: إن جعفر الصادق كان إلٰهاً، والجناحية منهم ادّعت هذه الدعوى في عبد اللّه بن معاوية بن عبد اللّه بن جعفر بن أبي طالب.

والمنصورية أنكروا وجوب الصلاة والصيام والزكاة والحج، واستحلّوا محظورات الشرع، واستحلوا نكاح البنت والأخت وشرب

(١) في الأصل: فغلاة.

الخمر. والكاملية منهم زعمت أنّ أصحاب رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم كفروا بتركهم بيعة علي بن أبي طالب، وكفر علي بن أبي طالب بتركه الحرب معهم.

والإمامية منهم زعمت أنّ أبا بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير وعائشة كفار، وهشام بن الحكم ادّعى تشبيه الإله، وزعم أنّ الإله جسم.

ومن غلاة الروافض من زعم أنّ اللّه بعث جبريل إلى علي فغلط جبريل فجاء إلى محمّد، وهم يلعنون جبريل ومحمداً. والإمامية يستحلون نكاح المتعة، ولا يرون الطلقات الثلاث محرّمة، وهؤلاء القوم كفار، وقد دللنا على كفرهم فيما تقدم.

[في القدرية]

ومنهم القدرية، وهم قوم نفوا قدر الخير والشر عن اللّه، وإنّما ظهرت هذه الفرقة بعد مضي مائة سنة من هجرة رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم. وصاحب هذه البدعة رجل من أهل دمشق يعرف بواصل الغزل، قدم البصرة في زمن الحسن البصري، وأظهر ناموساً وتقشّفاً، وجالس الحسن البصري أيّاماً. ثم خالفه واعتزل عنه وانفرد بمقالته التي خالفت إجماع الأمّة قبله في دعواه، أنّ صاحب الكبيرة من الموحّدين ليس بكافر ولا مؤمن ولا منافق، وخرج بذلك عن جميع أقاويل الأمة قبله. وهو الذي يقول الشاعر فيه شعر/ : [من الوافر] [ج٢٠٩ب]

برئتُ من الخوارج لستُ منهم   من الغَزّال منهم ومرتابِ
ومن قوم إذا ذكروا عليّاً   يردّون السلام على السحابِ

يريد الشاعر بالغزّال واصلاً، وبالمرتاب عمرو بن عبيد، وبرد السلام على السحاب الرافضة الذين يقولون أنّ عليّاً في السحاب. فلما اعتزل واصل مجلس الحسن البصري واستجاب له بعد ذلك عمرو بن عبيد، وكانا بالبصرة ليس لهما تبع، ويُشار إليهما بالابتداع في الدين، واعتزال دين المسلمين لأنهما أنكرا قول اللّه: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾[١] وأنكرا[٢] قوله: ﴿إِنَّا لا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً﴾[٣] وقوله: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾[٤] وقوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[٥]. وأنكرا ما اجتمعت عليه الأمّة من موازنة الحسنات بالحسنات وبالسيئات، وأنّ منهم مَنْ يثقل ميزانه بالحسنات، ومنهم مَن يثقل ميزانه بالسيئات. وتابعهما على ذلك جميع القدرية ولقّبوا أنفسهم بالعدل والتوحيد.

وقال جعفر بن محمد الصادق فيهم: أرادت المعتزلة أن توحّد ربها فألحدت، وأرادت أن تعدّل ربها فعجّزت. ستر تلقيبهم أنفسهم بأنّهم العدلية قولاً بتعجيز اللّه، لمّا زعموا أنّ اللّه يكره أن يُعصَى فيُعصَى، ويريد أن يُطاع فلا يُطاع. وهذه صفة المقهور العاجز الذي لم يرتفع مُرادُه، ولم يتم ما شاء على ما شاء، ونعِمّا قال جعفر الصادق.

(١) سورة الزلزلة ٩٩/ ٧ ـ ٨.

(٢) الأصل: وأنكر.

(٣) سورة الكهف ١٨/ ٣٠.

(٤) سورة الرعد ١٣/ ٦.

(٥) سورة النساء ٤/ ٤٨.

وروى أبو حنيفة بإسناده عن ابن عمر عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال: «يجيء قوم يقولون: لا قدر ثم يخرجون إلى/ [ج٢١٠آ] الزندقة، فإذا لقيتموهم فلا تسلّموا عليهم، وإذا مرضوا فلا تعودوهم، وإذا ماتوا فلا تشهدوا جنائزهم، فإنّهم شيعة الدجّال ومجوس هذه الأمة». فقد حكم صلّى اللّه عليه وسلّم بكفرهم بما قالوا بأنّ كلام اللّه مخلوق، إذْ ذاك قول يؤدي إلى تعجيز اللّه تعالى. وهم قالوا أيضاً بخلق كلام اللّه تعالى. ومنهم مَن قال حادث أو مُحدَث، وذلك كفر. ونفَوا صفات اللّه وأسماءه في الأزل، وذلك كفر أيضاً.

والنجّارية منهم زعمت أنّ كلام اللّه كان جِسْماً في وقت، وعَرضاً في وقت. وزعم معمر منهم أنّ اللّه تعالى إنّما خلق الجسم فقط. فأمّا الألوان والطعوم والآلام والأمراض والموت والحياة فلم يخلقها اللّه، وكفر بذلك لإنكاره قول اللّه تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾(١) وقوله: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾(٢). وكفر [قوم](٣) من النجّارية بقولهم إنّ كلام اللّه جسم وعرض.

وزعمت القدرية أنّ كلام اللّه من جنس كلام الخلق، وزعمت أنّهم يقدرون على كلام مثل كلام اللّه وأفصح من ذلك، يعني من كلام اللّه. وأبطلوا إعجاز القرآن من حيث النظم، وزعموا أنّ خالق كل فعل فاعله، وليس للّه صنع في فعل الفاعل، وكفرت بما قالت لما بيّنا.

(١) سورة الزمر ٣٩/ ٦٢.
(٢) سورة الملك ٦٧/ ٢.
(٣) زيادة يقتضيها السياق.

فإنْ قال قائل منهم لا فائدة في تكليف اللّه عباده بالأمر، إذ كان اللّه يريد أن لا يفعله العبد، قيل له: في الأمر فوائد منها بيان أنّ(١) الآمر أهل لأن يأمر، وأنّ المأمور أهل لأنْ يؤمر، وأنّ المأمور به حق، وأنّه ليس بممتنع في نفسه في الجملة، وأنّ ما أمر واجب على المأمور أن يفعل.

فأمّا الائتمار عسى يرجع نفعه إلى المؤتمر، أو يلحقه الضرر بالإعراض عن الائتمار. ولا يقدح عدم الائتمار المأمور بالأمر في الأمر، وتتعلق صحّة التكليف/ بسلام محل الفعل، ولا علم للمأمور [ج٢١٠ب] ماذا علم اللّه وماذا أراد منه وقت التكليف، إنّما عليه اتّباع الأمر فيأتمر، ومعرفة النهي فينتهي عمّا نُهِيَ عنه. وللمأمور فعل على الحقيقة، لأنّه لولاه لما كلّفه اللّه تعالى. ففعلُ الفاعل من اللّه خلق، ومن الفاعل كَسْب. ويكون الكسب مع الخلق، والقدرة على الفعل مع الفعل، على ما بيّنا فيما تقدم.

وفيما قالت القدرية: من أضاف خلق فعلِ كل فاعل إلى فاعله، أشرك(٢) باللّه. ومن صرّح بأنّ لِلّه شريكاً كان كافراً. فكذلك مَن قال قولاً يؤدي إلى ذلك يكون كافراً. فتعالى اللّه عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

واعلم بأنّ كل بدعة يكفر بها صاحبها، فإنّه لا تجوز الصلاة خلف ذلك المبتدع، ولا المناكحة بينهم وبين المسلمين. فالقدرية كفّار

---

(١) الأصل: -.

(٢) في الأصل: اشتراك.

بهذه الأحوال التي حكمنا عليهم. ومن أنكر عذاب القبر فإنّه لا يكفر، ولكنه مبتدع وحكمه حكم سائر الفُسّاق. ومَن قال بتخليد صاحب الكبيرة في النّار فإنّه لا يكفر بذلك، لأنّه إنّما يقول ذلك إعظاماً لأمر المعصية. ومن أنكر رؤية اللّه في الآخرة وقال: إنّ رؤية اللّه مستحيلة فهو كافر، ومَن قال إنّها ليست بمستحيلة. ولكن لا يمكن العباد أن يروه فهو مبتدع وليس بكافر.

[في مجسّمة خراسان]

ومن أهل الضلال مجسّمة خراسان، الذين يقولون إنّ اللّه جسم كالأجسام. وهؤلاء كفّار لأنّهم أنكروا قول اللّه تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾(١). ومن شبّه اللّهَ بشيءٍ فقد أشرك باللّه، لأنّه جعل صفة الإلٰهيّة لغير اللّه، لأنّ صفات اللّه صفات الإلٰهية، فمن جعل صفة الإلٰهية لغير اللّه فقد أشرك باللّه. ومن قال إنّه جسم لا كالأجسام، فهو مبتدع لا كافر. لأنّ الكلام/ [ج٢١١آ] بيننا وبينهم يرجع إلى حدّ الجسم.

ومَن قال من الكَرّامية بحدوث الحوادث في ذات البارئ، فهو كافر لما بيّنا فيما تقدم. ومَن أظهر توبةً من البدعة من أهل الضلال فإنّه تُقبَل توبته، إلّا الباطنية الزنادقة، لأنّهم يدعون لكل قول ظاهراً وباطناً، فلا يُدرَى أن هاذى(٢) أراد بما أظهر توبته إن صحّت كانت بينه وبين اللّه. فأمّا المسلمون فلا يقبلون منهم توبة، وهذا فيمن

---

(١) سورة الشورى ٤٢/ ١١.

(٢) غير واضحة في الأصل.

ظهرت بدعته. والمبيضة بما وراء النهر، كفّار لأنّهم أهل الإباحة، يستحلّون محظورات الشرع، ويقولون بحلول البارئ في كل جسم حسن، فنعوذ بالله من الضلال.

[في مذهب القدرية]

واعلم أنّ مذهب القَدرية يرجع إلى مذهب اليهود والنصارى. ألا ترى أنّ أكثر اليهود قالوا: إن التوراة مخلوقة؟ والقدرية قالت: إنّ كلام الله مخلوق، والقرآن مخلوق. وقال: أكثرُ اليهود قالوا إنّ رؤية الله محال، ومن القدَرية مَن أحال رؤية الله.

وقالت النصارى إنّ عيسى هو الله، لأنّه كان يُحيي الموتى، كما قال الله يُحيي الموتى، ولم يروا لِلّهِ صنعاً في فعل الفاعل، فكانت القَدرية من النصارى. وقالت القدرية: إنّ الله حي، بمعنى أنّه قادر. كما قالت النصارى إنّ حياته قدرته. وقالت النصارى: سمعُه وبصرُه علمه بالمسموع والمبصَر. وقالت البهشمية من القدرية: لله علم وقدرة وهي علمه، وهي هو، فضاهت القدرية بالنصارى[1].

وقالت القدرية: لا يكون الشرّ بمشيئةِ الله، وادّعوا خالقَين، خالق الشر وهو العبد وخالق الخير هو الله. فضاهَى مذهبُهم مذهب المجوس، في أنّ خالق الخير النور وخالق الشر الظلام. ولذلك سمّى [ج٢١١ب] رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم/: «صِنفان من أُمّتى لا تنالهما شفاعتي، المرجئة والقَدرية». وضاهت القدرية عبدة الأصنام، لأنّ

(١) كذا في الأصل، وربما كانت: النصارى.

عابد الصنم يعبد من لا يسمع ولا يبصر، ولا قدرة له للّه[1] ولا كلام. وقد أنكرت القدرية صفات اللّه.

ومذهب القدرية يرجع إلى الإشراك باللّه، لأنّهم جعلوا للعبد قدرة إيجاد الفعل، فجعلوا العبد مستغنياً عن اللّه في فعله، ﴿واللّهُ هُوَ الغَنِيُّ الحَمِيدُ﴾[2]. فلا جرم كانت القدرية مشركةً. قال الحسن البصري: اتّقوا هذه الأهواء فإنّ جِماعها الضلالة وميعادها النار. وقال أهل السنّة والجماعة: إنّ إسلام القدرية في كل عصر قد ظهر أولهم وثانيهم مختلفون في مذاهبهم، قلّ ما نجد اثنين منهم على مذهب واحد. فالتلميذ يكفّر أستاذه، والابن يكفّر أباه، والأب يكفّر ابنه، وتابعهم يكفّر متبوعهم، لما بيّنا أُصول معاملاتهم على أُمور خارجة عن حكم الكتاب والسنّة وإجماع الأمة. واعتمدوا على أهوائهم على غير أصلٍ صحيح، وزيّن لهم الشيطان أعمالهم حتى ظنّوا أنّهم محقّون وهم في الباطل متوغّلون.

فمعتزلة البغداديين يكفّرون معتزلة البصريين في أكثر مسائلهم، منها أنّ أبا الهُذَيل العلّاف من زعماء القدرية قال: إنّ اللّه عالم بعلم، ثم قال بعد ذلك: إنّ علمه هو قدرته هي هو. وضلّلوه في الإرادة وقالوا: إنّما يصحّ أن يوصف بالإرادة مَن له عقل وضمير، وتمييزه بين فعلين لا يُدرَى أيهما أصلح وأصوب. وهذا التعليل منهم ضلال، لأنّ اللّه وصف نفسه بالإرادة كما قال: ﴿وَلَٰكِنَّ اللّهَ يَفْعَلُ مَا

(١) كذا في الأصل غير واضحة.

(٢) انظر سورة فاطر ٣٥/ ١٥.

[ج٢١٢آ] يُرِيدُ﴾[١] وقال: ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾[٢]. والإرادة/ نظير المشيئة، وقيل: إنّ الإرادة هي المشيئة، لأنّه تعالى قال: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[٣]. أخبر عن مشيئته ثم ذكر إرادته. ولما كان كذلك، كان نفي الإرادة عن اللّه ضلالاً، ولا معنى لاعتبار الضمير والتميل في الإرادة، بل الإرادة لنفي الجزافية عن الفاعل ونفي العجز عنه.

وضلّلوه في قوله: إنّ إرادةَ اللّه تحدث منه وهو غير مريد لحدوثها، وهذا التضليل منهم إيّاه صحيح، لأنّه ذكر حدوث الحادث في ذات البارئ وهو كفر. وقال في حدوث الحادث في ذات البارئ وهو كفر، وقال في حدوث الحادث تغير الإرادة وهو كفر، لأنّه يستحيل حدوث المعدوم بنفسه. لأنّ الحدوث لا يكون إلّا عن قدرة، ولا يوصف المعدوم بالقدرة.

وضلّلوه أيضاً في قوله: إنّ إرادةَ اللّه عرض، وتحدث إرادته لا في محل. وهذا التضليل صحيح من وجوه منها: في القول بحدوث صفة اللّه تعالى، ومنها قول لا في محل، لأنّ العرض صفة والصفة تقوم بالموصوف، ولو جاز ذلك في عرض لجاز في كل عرض. إذ ليس بعض الأعراض بأولى من بعض، وذلك يخرجه عن حقيقة العرضية.

(١) سورة البقرة ٢/ ٢٥٣.

(٢) سورة البروج ٨٥/ ١٦.

(٣) سورة البقرة ٢/ ٢٥٣.

وضلّلوه في قوله: إنّ في مقدور اللّه صلاحاً أصلح مما جعله لعبيده. وهذا التضليل غير صحيح، لأنّه لا يجب على اللّه حفظ الأصلح ولا حفظ الصلاح ولا شيء.

ومَن قال بوجوب الأصلح على اللّه تعالى فقد زعم أنّه إذا لم يفعل ذلك كان بخيلاً، وهذا باطل، لأنّه يقول: ﴿يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ﴾[1] وقال: ﴿يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ﴾[2].

ويضلّلوه في قوله بانقطاع حركات أهل الجنة والنار، وهذا التضليل صحيح، لأنّه تعالى ذكر في أهل الجنّة والنّار الدوام، فمن قطع ذلك فقد أنكر القرآن.

وضلّلوه أيضاً في قوله: إنّ لمقدورات اللّه غاية ونهاية، إذا فعلها/ لم يوصف بعد ذلك بالقدرة على فعل شيء. وهذا التضليل [ج٢١٢ب] صحيح، لأنّه وصف اللّه بالعجز، وذلك يمنع تحقق الإلٰهية.

وضلّلوه أيضاً في قوله: إنّ لحركات الأجسام آخراً وليس لسكونها آخرٌ. وهذا التضليل صحيح، لأنهما يتفاوتان فلا يبقى السكون بخروج الحركة.

وضلّلوه أيضاً في قوله: إنّ كلام اللّه تعالى عَرض وجد في أماكن كثيرة في حالة واحدة بالخط والكتابة والتلاوة، وهذا التضليل صحيح لأنهما يتعاقبان، فلا يبقى السكون بوجود الحركة.

(١) سورة العنكبوت ٢٩/ ٢١.

(٢) سورة البقرة ٢/ ٢١٢؛ وسورة آل عمران ٣/ ٣٧ وغيرهما.

وضللوه أيضاً في قوله: إن كلام اللّه عرض وجد في أماكن كثيرة في حالة واحدة بالخط والكتابة والتلاوة. وهذا التضليل صحيح، لأنه جعل كلام اللّه عرضاً، وهذا كفر، لأنّ صفة اللّه ليست بعرض، لأنّ العرض واجب الفناء عندنا، ومَن قال ببقاء العرض فإنّه يجوّز أن لا يبقى عنده أيضاً وهذا ممتنع في صفات اللّه. ولأنّه قال في أماكن كثيرة، فكذلك كل صفة تقوم بذات الموصوف، فلا يتصور أن تكون في أماكن كثيرة.

وضلّلوه أيضاً في قوله: إنّ اللّه يسمع ويبصر لا على العلم بالمسموع والمبصَر، وهذا التضليل صحيح، لأنّ علم اللّه محيط بكل شيء علماً. قال اللّه تعالى: ﴿لِيَعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ على كُلِّ شَيْءٍ[1] قَدِيرٌ وَأَنَّ اللّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾[2].

والبصريون يضللون البغداديين، ومجاري أهل البدعة من القدرية أكثر من أن تُحصَى. وأكثر كلامهم منقول عن من قبلهم نحو ما قالوا من أهل الضلال، نحو قولهم بالمنزلة بين المنزلتين، أخذوا بعض هذا القول من الخوارج في دعواها أنّ صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا مسلم. وبعضها من المرجئة في قولهم: إنّه ليس بكافر، فاستخرجوا شيئاً من المقالتين، واستعملوا حجج أهل المقالتين. وكلامُهم في التولّد مأخوذ من قول الطبائعيين، أن الطبع تولّد الفعل، وكلامهم في
[ج٢١٣آ] نفي علم اللّه وقدرته مأخوذ/ من كلام الفلاسفة الذين قالوا: لا نقول إنّ اللّه عالم ولا ليس بعالم. فقالت المعتزلة: ذاته عالم وليس له

(١) الأصل: -.

(٢) سورة الطلاق ٦٥/ ١٢.

علم. وكلامهم في نفي خلق اللّه القبيح ونفي إرادة اللّه القبيح، مأخوذ من المجوس القائلين بأنّ مريد الخير لا يريد الشر، وأنّ مريد الشر سفيه، اعتباراً بحكم الشاهد. وكلامهم في إنكار رؤية اللّه وخلق القرآن مأخوذ من طرق الملحدين في اعتبار أحكام المشاهدات.

وقد اشتهرت الروايات عن النّبي عليه السّلام في ذم القدرية أنّهم مجوس هذه الأمّة وقال: «القدرية مجوس هذه الأمة خُصَماء اللّه». وقال عليه السّلام: «الكل أمةٍ مجوس، ومجوس هذه الأمّة القدرية». وقال عليه السّلام: «لُعنت القدرية على لسان سبعين نبياً». وقال عليه السّلام: «صنفان من أمتي لا تنالهم شفاعتي المرجئة والقدرية». وقيل: يا رسول اللّه مَن القدرية؟ قال: «الذين يقولون لا قدر».

واعلم أنّ نفي القدر عن اللّه في كل شيء مذهب قديم قبل الإسلام، وكانوا مذمومين على لسان الأنبياء والمرسلين. ومن صحّ إيمانه بهم، ولقد قال تعالى: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِم﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[١]. جاء في التفسير: أنَّ هذا أنزل في القدرية الذين ينفون إقدار اللّه للعباد على كل عمل يعملون. والقرآن من أوّله إلى آخره شاهد بتكذيبهم، إمّا بالتصرح وإمّا بالمعنى. وحديث محاجّة موسى آدم، وقول رسولنا صلّى اللّه عليه وسلّم: فحجّ آدمُ موسى أشهر من أن يحتاج إلى بيان. وحديث ابن مسعود عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم مشهور في أنّه: «يكتب على جبين الجنين في بطن أمّه: شقيّ وسعيد». وقوله: خلق فرعون في بطن أمه

(١) سورة القمر ٥٤/٤٨ ـ ٤٩.

شقياً، ويحيى بن زكريا في بطن أمه سعيداً». فكذلك قول رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم: «فرغ ربكم من الخلق والخلق والرزق والأجل والشقاوة والسعادة». فهذه الأخبار مشهورة، لكن العبد لا يعرف ذلك وقد توجّه عليه/ [ج٢١٣ب] التكليف، فيجب أن يتبع ما كلف به، فيأتمر بما أُمر وينتهي عمّا نُهي عنه، ولا يتكلف لما لم يكلف به.

واعلم أنّ أهل السنّة والجماعة بإضافة القدر إلى اللّه لا يسمون قدرية، والمعتزلة سميت قدرية بإضافة الأفعال إلى قدرتهم قد نسبوا إلى القدرية لأنّ المرء إنّما ينسب إلى فعله لا إلى فعل غيره، وباللّه التوفيق.

واعلم أنّ هذه الجمل التي أشرنا إليها من أوّل الكتاب إلى ما هاهنا قواعد في دين الإسلام، وتحققت دواعي اللّه إليها وهو المصطفى وعليها إجماع الأمة. وأهل البدعة نقضوا هذه الجمل ببدعتهم الفاسدة ولأهوائهم الباطلة. فهذا شرح ما قاله الحسن البصري: اتّقوا هذه الأهواء فإجماعها ضلال وميعادها النّار، واللّه الهادي.

باب الآخرة

فصل

في[1] أحوال الآخرة

اعلم بأنّ[2] أوّل أحوال[3] الآخرة الموت، والموت بخروج[4] ٣
الروح من الجسد[5]. ولا تناسخ للأرواح على ما ذكرنا فيما تقدّم[6].
ثم من بعد ذلك أحوال القبر على ما ذكرنا فيما تقدم[7]. ثم أحوال

(١) ج: + معرفة أحكام.

(٢) ج: أن.

(٣) ج: ما يكون من أحكام؛ الأحوال.

(٤) (والموت بخروج) ج: وهو خروج.

(٥) ج: البدن يموت.

(٦) (على... تقدم) ج: -.

(٧) (ثم... تقدم) ج: خلافاً لما قال بتناسخ الأرواح، وهؤلاء قوم يقولون بقدم الدهر، فيقال لهم: إنّ هذا الباب لا يعرف بالرأي، وإنّما يعرف بالسماع، لأنّه لا يحس خروج الروح من البدن، ودخوله في البدن. فكان القول بتناسخ الأرواح قول بغير دليل، فلا يجوز الحكم به. وقد قام الدليل على تحقيق الموت، وهو قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (سورة آل عمران ٣/ ١٨٥). وقوله: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (سورة الزمر ٣٩/ ٤٢)، وقوله: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ (سورة السجدة ٣٢/ ١١)، وقوله: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ (سورة الأنعام ٦/ ٦١). فالتوفي من اللّه الإماتة، واللّه هو المميت، وهو الذي خلق الموت والحياة، ولكنه تعالى أجرى بعض الأمور على أيدي من شاء. فأجرى قبض الأرواح على يد ملك الموت. إنّ اللّه تعالى أضاف إليه التوفي، فدل أنّه تسبب منه، وأضاف إلى الرسل، فدل أنّه تنسيل منه، وذلك في نزع الأرواح من الأبدان، كما =

القيامة، والقيامة حق، يبعث اللّه سبحانه وتعالى الأرواح والأجساد يوم القيامة خِلافاً للباطنية والمنصورية من الروافض(١). وأنكروا الجنّة

= قال تعالى: ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا﴾ (سورة النازعات ٧٩/ ١).
جاء في التفسير أنّ الملائكة ينزعون الأرواح من الأبدان. وقد أنكرت الجهمية تسليط اللّه ملك الموت على قبض الأرواح، وقالت: إنّ اللّه هو المميت. والجواب عنه ما بيّنا. كما أنكرت الجهميّة تسليط اللّه كرام الكاتبين على العباد، لأنّ اللّه تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ (سورة البقرة ٢/ ٧٧)، فلا معنى للكتابة. والجواب أنّه سلطهم على ذلك حجّة عليهم. ومن أنكر ذلك فقد أنكر القرآن.

(١) (أحوال. . . الروافض) ج: ثم يكون بعد الموت وصول الروح في القبر، أو وصول عذاب، بدليل قوله تعالى: ﴿سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾ (سورة التوبة ٩/ ١٠١)، قال ابن عبّاس: مرة في الدنيا ومرة في الآخرة. وقال أيضاً: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الأَدْنَى دونَ الْعَذَابِ الأَكْبَرِ﴾ (سورة السجدة ٣٢/ ٢١) فقيل: العذاب الأكبر في الآخرة في النار، ولقد استقصيناالكلام في الموت والحياة وما يكون بعد الموت من وصول الروح أو العذاب في القبر فيما تقدم، واللّه الموفق.
ثم بعد الموت البعث والنشور يوم القيامة، واعلم أنّ البعث والنشور يوم القيامة للأرواح والأجساد على مذهب أهل الحق، لأنّه قال: ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ﴾ (سورة الأنعام ٦/ ٦٠)، أضاف رجوعنا إليه ونحن أشباح وأرواح. ولأنّ البعث والنشور لجزاء الأعمال، ولا شكّ أنّ العمل إنّما حصل من الجسد بمعاونة الروح.
وزعمت الملحدة الباطنية أنّ البعث للروح، وقولهم باطل بدليل ما بيّنا.
ثم يكون في القيامة الميزان، كما قال تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (سورة الأنبياء ٢١/ ٤٧). واسم الميزان في متعارف اللسان لما له لسان وكفتان. وأنكرت الجهمية والقدرية هذا الميزان، وادّعت أنّ الميزان الذي ذكره في القرآن هو العدل. والدليل على صحّة ما قال أهل الحق في الميزان، أنّ اللّه تعالى ذكر خفّة الميزان وثقل الميزان، وذلك لا يدخل في مطلق اسم العدل، بل =

والنّار وقالوا: إنّ الجنة هي الراحات التي تكون في الدنيا، والنار هي النصَب الذي يكون في الدنيا[١].

واعلم[٢] أنّ الثواب والعقاب في حق الأرواح والأجساد على ما بيّنا فيما تقدم، والجنّة والنار مخلوقتان اليوم خلافاً لقوم أنكروا ذلك، وهم كفّار على ما بيّنا فيما تقدم. ويكون في الآخرة الشفاعة والميزان والصراط ورؤية اللّه بالأبصار، وسنذكر ذلك فيما بعد، واللّه المستعان.

= لما له لسان وكفتان. وقد روى أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنّ الرجل ليخف ميزانه يوم القيامة، فإذا مثل السحاب يجاء به فيوضع في ميزانه فيرجح ميزانه، فيقول: هذا عمل لم أعمل به. فيقال له: هذا ما عملت من الخير نعمل به من بعدك.

ذكر الحديث صاحب الكشف في مناقب أبي حنيفة في كتاب الكشف بإسناد عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم. وروى نافع عن ابن عمر عن النّبي عليه السّلام أنّه قال: «مَن كبّر تكبيرة في سبيل اللّه جعل اللّه في ميزانه صخرة. قيل: وما تبلغ تلك الصخرة؟ قال: تملأ ما بين السماء والأرض». وفي بعض ألفاظ هذا الحديث: «إنّ تلك الصخرة أثقل من السماوات السبع والأرضين السبع». وعن ابن عمر: صحائف الأعمال توزن. وقد قيل: يؤتى بعمل المؤمن في أحسن صورة، فيوضع في الميزان. ففي هذه الأحاديث، أنّ الميزان يوم القيامة ما له لسان وكفتان. وفي هذه الأخبار أيضاً أنّ نفس العمل لا يوزن، لكن العمل يمثل على مثال لو كان يتصوّر العمل صورة لكان على تلك الصورة، إظهاراً لما غاب عن الحاسة يظهر بما يظهر للحاسة. وقال عبيد بن عمر: لو أنّ الرجل العظيم الجثة فلا يزن عند اللّه جناح بعوضة، يعني لا يزنه عند اللّه.

(١) (وأنكروا... الدنيا) ج: -.

(٢) هذه الفقرة ساقطة من ج.

فصـــل

في الشفاعة يوم القيامة[(١)]

اعلم بأنّ الشفاعة يوم القيامة حق[(٢)]، بدليل قوله[(٣)] عزَّ وجلَّ: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾[(٤)]، وقوله: ﴿وَلا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾[(٥)]، وقوله: ﴿وَلا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾[(٦)]، والذي قال عزَّ وجلَّ: ﴿مِن قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لا بَيْعٌ فِيهِ وَلا خُلَّةٌ وَلا شَفَاعَةٌ﴾[(٧)]. نفى الشفاعة نفياً عاماً. فيُحمَل على أنّه لا يملك أحد شفاعةً من ذات نفسه إلّا بإذن اللّه ورضاه، كما نفى الشفاعة في

---

(١) (يوم القيامة) ج: -.

(٢) الماتريدي، توحيد ٥٨٧، ٩: والشفاعة من أعظم ما احتج بها، وقد جاء القرآن بها والآثار عن رسول اللّه؛ والبزدوي، أصول ١٦٢، ١٤: وكذا الشفاعة لأهل الكبائر حق عند أهل السنّة والجماعة؛ والنسفي، تبصرة ٧٩٣، ٦: ولو كان لا شفاعة لغير الكافرين لم يكن لتخصيص الكافرين بالذكر في حال تقبيح أمرهم معنى؛ والنسفي، بحر ٢٨٤، ٨: قال أهل السنّة والجماعة الشفاعة حق؛ والنسفي، تمهيد ٣٧٣، ٨: ولو كان لا شفاعة لغير الكافرين لم يكن لتخصيص الكافرين بالذكر في حال تقبيح أمرهم معنى؛ والصابوني، بداية ١٤٤، ٩: والأولى مسألة الشفاعة، فإنّها ثابتة عندنا خلافاً للمعتزلة.

(٣) ج: الكتاب والسنّة، أمّا الكتاب فقوله.

(٤) سورة البقرة ٢/ ٢٥٥.

(٥) سورة الأنبياء ٢١/ ٢٨، (وقوله... ارتضى) ج: -.

(٦) سورة سبأ ٣٤/ ٢٣؛ ج: + وقوله: ﴿وَلا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ (سورة الأنبياء ٢١/ ٢٨)، فثبت بهذه الآيات وأمثالها أنّ الشفاعة يوم القيامة حق.

(٧) سورة البقرة ٢/ ٢٥٤.

آيات أخر إلّا بإذنه ورضاه، واللّه أعلم[١].

وقيل: إنّ مخرج هذه الآية في التلاوة عام، وتأويلها على الخصوص وهو الكافر. وقيل: إنّه في كل حال من أحوال يوم القيامة. والقول الأوّل أولَى لما ذكرنا، وعلى هذا قوله عزَّ وجلَّ: ﴿لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾[٢].

واعلم أنّ الشفاعة مصدر من قولهم: شفعَ لي فلان إلى فلان شفاعةً. والشفاعة ضم[٣] الشيء إلى الشيء، فتكون زيادة عليه، وطلب النفع لغيره. والشفيع والشافع بمعنى واحد. وفي الشفاعة[٤] منافع منها

(١) (نفي... أعلم) ج: يعني الشفاعة أصلاً يوم القيامة، فإنّه في حال من الأحوال يوم القيامة. فإنّ يوم القيامة ذو أحوال. هكذا قال ابن عبّاس، ذكره الشيخ الإمام أبو عبد اللّه ابن أبي حفص الكبير في كتاب «الرد على أهل الأهواء».

(٢) سورة البقرة ٢/ ٤٨؛ (وقيل... شفاعة) ج: وأمّا السنة لما روي عن النبي عليه السّلام أنّه قال: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي». وقال صلّى اللّه عليه وسلّم في حديث آخر: «شفاعتي لمن مات من أمّتي لا يشرك باللّه شيئاً». وقال في حديث آخر: «شفاعتي يوم القيامة لمن قال لا إله إلّا اللّه خالصاً»، وفي بعض ألفاظ هذا الحديث: «مخلصاً». فثبت بهذه الأحاديث وأمثالها أنّ الشفاعة حق بوم القيامة. ويدل عليه قوله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾ (سورة الإسراء ١٧/ ٧٩)، قالوا: إنّه مقام الشفاعة، على هذا جمهور الصحابة والتابعين. والذي قال صلّى اللّه عليه وسلّم: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي»، ليس بعض الشفاعة على أهل الكبائر، لأنّه في حديث آخر ذكر الشفاعة لمن قال: لا إله إلّا اللّه خالصاً، ولكن ذكر أهل الكبائر بيان أنّهم لا يخلدون في النار وبيان لِعظمِ حال شفاعته.

(٣) (مصدر... ضم) ج: طلب المنفعة للغير وضم.

(٤) (زيادة... الشفاعة) ج: ويتعلق بالشفاعة.

في حق المشفوع له[١]، ومنها في حق الشفيع[٢]. فالنفع الذي في حق المشفوع له حَط[٣] العقاب واللائمة عنه، وتبليغه منزلةً/ [ل١٢٥ب] لو لم تكن الشفاعة لم يبلغ تلك المنزلة، أو تبليغه درجة هي أعلى من درجة[٤]. وأمّا الذي[٥] في حق الشفيع فهو نَيل[٦] الثواب بما يترحم على المشفوع له وتفضيله على المشفوع له[٧].

وقالت المعتزلة: إنّ نفع الشفاعة تفضيل الشفيع[٨] على المشفوع له[٩]، وهذا لأنّ من أصلهم أنّ صاحب الصغيرة مغفور له، فلا يحتاج إلى الشفاعة، وصاحب[١٠] الكبيرة مخلّد في النار فلا تناله شفاعة[١١].

ونحن قلنا: لا معنى لاعتباره بمجرد تفضيل الشفيع[١٢]، لأنّ

---

(١) ج: -.
(٢) ج: الشافع.
(٣) (فالنفع... حط) ج: أمّا المشفوع فحط.
(٤) (واللائمة... درجة) ج: عنه الذي استحقها بجريمته أو إيصال زيادة النعمة.
(٥) ج: -.
(٦) (الشفيع... نيل) ج: الشافع فنيل.
(٧) (له... له) ج: -.
(٨) (نفع... الشفيع) ج: الشفاعة لتفضيل الشافع.
(٩) ج: -.
(١٠) (الصغيرة... وصاحب) ج: -.
(١١) ج: الشفاعة، وصاحب الصغيرة مغفور له فلا يحتاج إلى الشفاعة.
(١٢) (ونحن... الشفيع) ج: واعتبار مجرد تفصيل الشافع لا معنى له.

المشفوع له لو[١] لم ينتفع بشفاعة الشفيع[٢] لا يظهر فضل الشفيع[٣] بل يلحقه[٤] نوعُ هَوانٍ[٥]، واللّه المستعان.

وقد[٦] وردت أخبار عن الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم وآثار عن الصحابة والتابعين في إثبات الشفاعة، كما روي عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قال: «شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي»، وفي بعض ألفاظ هذا الحديث: «الشفاعة لأهل الكبائر». وقال صلّى اللّه عليه وسلّم في حديث آخر: «شفاعتي لمن قال لا إله إلّا اللّه خالصاً»، أو قال: «مخلصاً». وقال عليه السّلام في حديث آخر: «شفاعتي لمن لم يشرك باللّه شيئاً». وقال عليه السّلام في حديث آخر: «أنا سَيِّد ولَد آدم يوم القيامة، وأوّل مَن ينشق عنه القبر، وأوّل شافع».

وعن[٧] قتادة قال: بلغنا أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم خُيِّر بين أن يكون عبداً نبياً أو ملكاً نبياً، فاستشار جبريل في ذلك فأومأ إليه جبريل عليه السّلام أن تواضع، فاختار أن يكون عبداً نبياً، فأعطاه اللّه عند ذلك خِصْلتين إحداهما أن يكون أوّل من تنشقّ عنه

---

(١) (له . . . لو) ج: إذا.

(٢) ج: الشافع.

(٣) (يظهر . . . الشفيع) ج: يحصل للشافع فضل.

(٤) ج: يرجع إليه.

(٥) ج: إهانة، ويجب على المؤمن أن لا يتغفل عن العمل الصالح اتّكالاً على الشفاعة، لأنّه عسى لا يؤذن له من الشفاعة، والشفاعة يوم القيامة بإذن اللّه.

(٦) هذه الفقرة ساقطة من ج.

(٧) هذه الفقرة ساقطة من ج.

الأرض، وأوّل شافعٍ يشفع يوم القيامة.

واعلم أنّ[١] للملائكة شفاعة في بني آدم، وللأنبياء والرسل[٢] شفاعة في أمتهم، وللآباء والأمهات شفاعة في أولادهم، وللأولاد شفاعة في الآباء والأمّهات[٣].

ورسول اللّه محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم صاحب الشفاعة الكبرى، كما قال عزّ وجلّ: ﴿عَسَى أنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾[٤]، فقال

---

(١) (واعلم أن) ج: ثم.

(٢) ج: -.

(٣) (وللآباء... والأمهات) ج: -، وانظر: الماتريدي، توحيد ٥٨٧، ١٠: والشفاعة في المعهود والمتعالم من الأمر تكون عند زلّات يستوجب بها المقت والعقوبة، فيعفى عن مرتكبها بشفاعة الأخيار وأهل الرضا؛ والبزدوي. أصول ١٦٢، ١٤: فيشفع الرسل والأنبياء والعلماء لأهل الكبائر قبل دخول النار؛ والنسفي، تبصرة ٧٩٢، ٢: فإن عندنا لما جاز أن يغفر اللّه تعالى لصاحب الكبيرة بفضله ورحمته، وكانت المغفرة تحت الحكمة، جاز أن يغفر له بشفاعة الرسل والأنبياء عليهم السلام، وبشفاعة الأخيار من الآباء والأبناء والأقارب والأستاذين والتلامذة وغيرهم؛ والنسفي، بحر ٢٨٤، ٩: ومن رحمة اللّه تعالى وفضله أن يأذن بالشفاعة للأنبياء والأولياء تكريماً لهم وتشهيراً لقدرهم عند اللّه؛ والنسفي، تمهيد ٣٧٣، ٣: وإذا ثبت جواز المغفرة لصاحب الكبيرة، جاز أن يغفر بشفاعة الأنبياء والرسل عليهم السلام، وبشفاعة الأخيار؛ والنسفي، عقائد ٣، ١٢: والشفاعة ثابتة للرسل والأخيار في حق أهل الكبائر؛ والصابوني، بداية ١٤٤، ٩: وذلك أنّه لما كان عفو اللّه من غير واسطة، فأولَى أن يجوز بشفاعة النبيين والأخيار؛ والنسفي، اعتماد ٢٥١، ٤: ولما جاز عندنا غفران الكبيرة بدون الشفاعة، ولأن يجوز بشفاعة الأنبياء والأخيار أولى.

(٤) سورة الإسراء ١٧/٧٩.

جمهور الصحابة والتابعين: إنّه مقام الشفاعة. وقال بعضهم: إنّ اللّه تعالى يعطيه لواءَ الحَمْد يوم القيامة، يثني عليه المسلمون والكافرون[١].

فصـــل
في الصراط[٢]

اعلم بأنّ الصِّراط حقٌّ يوم القيامة[٣] وهو جسر يوضع على سواء جَهنم[٤] كحدّ السيف.[٥] قال ابن مسعود رضي اللّه عنه[٦]، وروى أنّ[٧] رسول اللّه عليه السّلام ذكر أحوال المارين[٨] على الصراط

---

(١) (كما . . . والكافرون) ج: يحتاج إليها أهل الطاعة ليغفر عنهم التقصير في شكر نعيم التوفيق، ويحتاج أهل المعاصي لحطّ العقاب عنهم. ويشفع الآباء والأمهات للأولاد، والأولاد للآباء والأمهات، إذا كانوا مؤمنين على قدر منازلهم.

(٢) ج: + يوم القيامة.

(٣) (حق . . . القيامة) ج: يوم القيامة حق.

(٤) جهنم: ج.

(٥) ج: + هكذا.

(٦) البزدوي، أصول ١٢٠، ١٨: قال أهل السنّة والجماعة: إنّ الصراط حق، وهو جسر على جهنم يجوز عليه الخلق؛ والنسفي، بحر ٢٨٨، ١١: والصراط حق؛ والنسفي، عقائد ٣، ٨: والصراط حق؛ والصابوني، بداية ١٥٩، ٦: وكذا الصراط حق، وهو جسر ممدود على متن جهنم تمر عليه الخلائق؛ والنسفي، عمدة ٢٦، ١٢: اعتماد ٢٧٧، ٤: والصراط حق، وهو جسر ممدود على متن جهنم يمرّ عليه الخلائق.

(٧) ج: ابن مسعود عن.

(٨) (ذكر . . . المارين) ج: عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّ آخر من يدخل الجنة رجل يمشي.

برواية عبد اللّه بن مسعود، فذكر أنّ منهم مَن يمشي ويحبو ويكبو على الصراط مرةً، ومنهم مَن يمشي[(١)] وتسفعه النّار مرّةً، حتى إذا[(٢)] جاز الصراط التفت[(٣)] وقال: تبارك الذي أنجاني منك.

وفي حديث فيه طول: وروى ابن المبارك عن[(٤)] سفيان العقيلي[(٥)]: يجوز الناس على الصراط[(٦)] على قدر إيمانهم وأعمالهم، فيجوز الرجل كالطرْف في السرعة، ويجوز الرجل كالسهم المَرمي[(٧)]، ويجوز الرجل كالطير السريع الطيران، ويجوز الرجل كالفرس الجواد المضمّر/ ، ويجوز [ل١٢٦آ] الرجل يعدو عَدْواً[(٨)]، حتى أنّ[(٩)] آخر مَن يجوز[(١٠)] يحبو حبواً.

وعن سعيد بن هلال[(١١)] قال: بلغنا[(١٢)] أنّ الصراط يوم القيامة، وهو الجسر على بعض النّاس[(١٣)] أدق من الشعرة[(١٤)]، وعلى بعض[(١٥)] مثل الوادي الواسع.

---

(١) (ومنهم. . . يمشي) ج: -.

(٢) (حتى إذا) ج: فإذا.

(٣) (جاز. . . التفت) ج: جاوزه التفت إليه.

(٤) (ابن. . عن) ج: عبد اللّه بن مبارك عن عوف عن عبد اللّه بن.

(٥) ج: + قال.

(٦) ي: النار.

(٧) ج: + به.

(٨) ج: + ويجوز الرجل يمشي مشياً.

(٩) ج: كأن.

(١٠) ج: + أن.

(١١) ج: الهلال.

(١٢) ج: بلغ لنا.

(١٣) ي: النار.

(١٤) ج: الشعرة.

(١٥) ج: بعض الناس.

وعن المغيرة بن شعبة قال: سمعت رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم قال: «شعار المسلمين على الصراط: ربِّ سَلِّم».

وعن الأعمش قال: قال علي بن أبي طالب أو عبد اللّه بن مسعود: يعبرون الصِّراط بعفو اللّه، ويدخلون الجنّة برحمة اللّه، ويقتسمون المنازل بالأعمال. وهذه الأخبار والآثار[1] التي ذكرنا[2] في باب الصِّراط، ذكرها أبو عبد اللّه ابن أبي حفص الكبير في كتاب «الردّ على أهل الأهواء».

وقد أنكرت الجَهْمية[3] الصِّراط يوم القيامة، وكفى بهم خِزْياً جُحود ما تظاهرت[4] الأخبار عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، والآثار عن الصحابة والتابعين[5].

[في قراءة الكتاب]

واعلم أنّ قراءة الكتاب[6] يوم القيامة حق[7]، بدليل

(١) ج: -.

(٢) ج: رأينا.

(٣) ج: + هذا.

(٤) ج: جاءت به.

(٥) ج: وإجماع الأمّة.

(٦) ج: كتاب الأعمال.

(٧) البزدوي، أصول ١٦١، ١٧: وكذلك قال أهل السنّة والجماعة أنّ قراءة الكتب حق، وأنّ الملائكة يكتبون حسنات العباد وسيئاتهم على الكتب، فتُقرأ عليهم يوم القيامة؛ والنسفي، بحر ٢٩٠، ٩: قلنا: ليس فيه نص، لكن استنبط العلماء على =

قوله[١]: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنْشُوراً اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى...﴾ الآية[٢]. وأنكرت[٣] الجَهْمية قراءةَ الكتاب وكرام الكاتبين،
٣ لأنّ[٤] اللّه يعلم ذلك[٥] ولا ينسى، فأي فائدةٍ في كتب الأعمال وقراءة الكتب؟ جوابه[٦] أنّ اللّه سبحانه وتعالى يفعل[٧] ذلك لتقرير الحجّة عليهم[٨]، ومن أنكر كرام الكاتبين وقراءة الكتب يوم القيامة[٩]
٦ فهو كافر، لأنّه أنكر القرآن.

= طريق الاستدلال أنّ قراءة الكتب أسبق؛ والنسفي، عقائد ٣، ٧: والكتاب حق؛ والصابوني، بداية ١٥٨، ١٢: وكذا قراءة الكتب في يوم القيامة حق؛ والنسفي، عمدة ٢٦، ٨: وقراءة الكتب حق، ويعطي كتاب المؤمن بيمينه وكتاب الكافر بشماله أو من وراء ظهره، وهي كتب كتبها الحفظة أيّام حياتهم؛ والنسفي، اعتماد ٢٧٣، ٤: وقراءة الكتاب يوم القيامة حق.

(١) (بدليل قوله) ج: كما قال تعالى.

(٢) سورة الإسراء ١٧/ ١٣ ـ ١٤؛ ج: + ﴿بِنَفْسِكَ عَلَيْكَ الْيَوْمَ حَسِيباً﴾، وقال تعالى: ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ (سورة قٓ ٥٠/ ٢١)، فالسائق الحاثّ على السير، والشهيد الخبير لما يشهد بما كسب من الأعمال؛ ي: + بِنَفْسِكَ عَلَيْكَ الْيَوْمَ حَسِيباً.

(٣) ج: وقد أنكرت.

(٤) (قراءة... لأن) ج: كرام الكاتبين وقراءة الكتب وقالت إن.

(٥) ج: ما يفعله العباد.

(٦) (وقراءة... جوابه) ج: قيل لهم.

(٧) ج: جعل.

(٨) ج: على أصحاب الأعمال.

(٩) (كرام... القيامة) ج: ذلك.

فصل[١]

في الميزان يوم القيامة

اعلم بأنّ الميزان يوم القيامة حق، توزن فيه الأعمال من الحسنات والسيئات، بدليل الكتاب والسنّة[٢].

[في دلائل الكتاب]

أمّا الكتاب فقوله عزّ وجلّ: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾[٤]، وقوله: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ...﴾ الآية[٥].
والوزن من وزَن يزِن وَزْناً، وهو في متفاهم كلام العرب: هو وزن الشيء في الميزان. ولكن ذكر لفظ الوزن عبارة عن حدّ الحُرْمة أو

(١) هذا الفصل ساقط من ج.

(٢) البزدوي، أصول ١٥٩، ١٤: قال أهل السنّة والجماعة: الميزان حق توزن به الأعمال يوم القيامة على ما يريد الله تعالى؛ والنسفي، بحر ٢٩١، ١: قلنا: الميزان والحساب على الصراط، فتوزن حسنات كل واحد وسيئاته؛ والنسفي، عقائد ٣، ٧: والوزن حق؛ والصابوني، بداية ١٥٩، ٣: وكذا الميزان حق... وهو عبارة عمّا تعرف به مقادير الأعمال؛ والنسفي، عمدة ٢٦، ١٠: والميزان حق للكفار والمسلمين، وهو عبارة عما تعرف به مقادير الأعمال ونتوقف في كيفيته؛ والنسفي، اعتماد ٢٧٤، ٤: والميزان حق للكفار والمسلمين، وهو عبارة عما تعرف به مقادير الأعمال.

(٣) سورة الأعراف ٧/٨.

(٤) سورة الأنبياء ٢١/٤٧.

(٥) سورة الأعراف ٧/٨ ـ ٩.

إثبات الحُرْمة، كما يقال: لفلان وزن عند النّاس، ولا وزنَ له عند النّاس، فهو مجاز. والكلام لحقيقته حتى يقومَ الدليلُ على مجازه. والدليل عليه أنّه ذكر الموازين جمعاً وهي جمع الميزان، والميزان اسم لما يوزن فيه الشيء. وذكر هذا الجمع لكثرة ما يوزن من الأعمال، والدليل عليه أنّه عزَّ وجلَّ وصف الموازين بالثقل والخِفَّة والرُّجْحان والخُسْران، ولا تكون هذه الأوصاف إلّا في الميزان الحقيقي.

وهذا الميزان على خلاف ميزان الدنيا، لأنّ الثقيل من ميزان الدنيا لا يظهر فيه الشيء اليسير، والخفيف لا يحتمل الثقيل، فأمّا ميزان الآخرة يتهيّأ للخفيف والثقيل، كما قال عزَّ وجلَّ للخفيف: ﴿وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا...﴾ الآية[(١)]، وإنّه يسع الأثقال العظيمة، كما جاءت في الأخبار. وهو ميزان واحد أحد أكفيه على جهنم والأخرى على الجنّة. هكذا قال عبد اللّه بن سلام، ذكره الإمام أبو عبد اللّه ابن أبي حفص الكبير في كتاب «الرد على أهل الأهواء والبدع».

[في دلائل السنّة]

وأمّا السنّة فما تظاهرت به الأخبار عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم/ ، والآثار عن الصحابة والتابعين، كما روي عن رسول اللّه [ل١٢٦ب] صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال: «أثقلُ شيءٍ في الميزان حُسْنُ الخُلُق». وقال عليه السّلام في حديث آخر: «من كبّر تكبيرةً في سبيل اللّه

(١) سورة الأنبياء ٢١/ ٤٧.

تعالى كانت صخرةً في ميزانه أثقل من السماوات والأرض». وقال في بعض ألفاظ هذا الحديث: «ما بين السماوات والأرض». وقال عليه السّلام في حديث آخر: «لو جيء بالسماوات والأرضين ووضعت في كفّة، وجيء بلا إله إلّا اللّه ووضعت في كفة لرجحتهن ونقصتهن».

وعن أبي بكر الصديق رضي اللّه عنه قال: إنّما رجحت ثقلت ميزان مَن ثقلت يوم القيامة باتباعهم الحق في الدنيا. وحُقَّ لميزانٍ لا يوضع فيه إلّا الحق أن يكون ثقيلاً. وإنّما خَفّت موازين مَن خَفّت موازينه باتباعهم الباطل في الدنيا، وحُقَّ لميزانٍ لا يوضع فيه إلّا الباطل[١] أنْ يكون خفيفاً.

وقال عمر بن الخطّاب: حاسبوا أنفسكم قبل أن تُحَاسَبوا، وزِنوا[٢] أنفسكم قبل أن تُوزَنوا.

وروى أبو حنيفة رضي اللّه عنه عن حمّاد عن إبراهيم قال: إنّ الرجل يوضع عمله في ميزانه فيراه محتقراً، فلا يزال يأتيه مثل السحاب فيوضع في ميزانه. فيقول من أين هذا؟ فيقال: ما علمت من العلم؟ فعُمِل به من بعدك. وسوى ما ذكرنا من الأخبار والآثار أخبار وآثار كثيرة تركناها لئلا يطول الكتاب.

فإنْ قال قائل: كيف يتصور وزن الأعمال، وإنّها أعراض قد فنيت؟ فقيل في جوابه: إنّ اللّه قادر على إعادة الأعراض، فيعيد

---

(١) (في . . . الباطل) ي: -.

(٢) ي: أوزنوا.

الأعراض فتوزن في الميزان، وهذا القول في إدخال العمل في الوزن ضعيف، لأنّ اللّه تعالى إذا أعاد ما يعيد فإنّه يعيده على ما بدأ خلقه، وإنّه عزَّ وجلَّ بدأ خلق الأعراض على أنّها لا تبقى زمانين. فكيف يتصوّر إدخالها في الوزن؟ ولأنّ الأعراض لا تقوم بنفسها بل بمحالها من الجواهر والأجسام، فكيف يتصوّر إفرادها عن الأجسام والجواهر؟ ولئن وُزن الجسم بعرضه، فكيف تظهر خفّة العمل وثقله في الميزان حتى يجازا عليه؟

وقيل إنّ اللّه عزَّ وجلَّ يحدث أشكالاً للأعمال يتميز بذلك حُسنُ العمل وقبحه وخفته وثقله. إنّ العَرض لو كان صورة لكان على هذه الهيئة، فتوزن تلك الأشكال كما روي عن ابن عبّاس أنّ عمل المؤمن في أحسن صورة وعمل الكافر في أقبح صورة، وكما جاء في الأخبار: تكبيرة في سبيل اللّه تكون صخرة في الميزان، وكما جاء عن أبي عمرو بن قيس الملاتني قال: إذا خرج المؤمن من قبره، استقبله أحسنُ شيءٍ صورةً وأطيبهُ ريحاً. فيقول: هل تعرفني؟ فيقول: لا، إلّا أنّ اللّهَ أحسن صورتك وطيّب ريحك. فيقول: كذلك كنت في الدنيا، أنا عملك الصالح طال ما ركبتك في الدنيا فاركبني أنت اليوم، وتلا: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمٰنِ وَفْداً﴾[1]. وإنّ الكافر يستقبله أقبحُ شيءٍ صورةً وأنتَنه ريحاً، فيقول: كذلك كنت في الدنيا، أنا عملك السيىء/ طال ما ركبتني في الدنيا، فأنا أركبك اليوم، [ل١٢٧ أ] وتلا: ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلا سَاءَ ما يَزِرُونَ﴾[2].

(١) سورة مريم ١٩/ ٨٥.

(٢) سورة الأنعام ٦/ ٣١.

فقد ذكر أبو عمرو قيس حُسْنَ الشكل وقت الخروج من القبر، فكذلك يكون وقت الوزن.

فصـل

في الجنّة والنار

[في خلق الجنة والنار]

اعلم بأنّ الجنّة والنار مخلوقتان[1]، لقوله في وصف الجنّة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[2]، وقال في وصف النّار: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً...﴾ الآية[3]، ولفظة[4] «أعدت» و«اعتدنا» للمفروغ عنه. وقال[5] عزَّ وجلَّ لآدم صلوات اللّه عليه وحوّاء: ﴿فَلا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾[6]. والإخراج إنّما يكون عن مكان كائن. ولا يجوز أن

---

(١) البزدوي، أصول ١٦٥، ١٢: الجنة والنار مخلوقتان عند أهل السنة والجماعة، الجنة في العلوي والنار في السفلي؛ والنسفي، بحر ٢٩٥، ٨: وقال أهل السنّة والجماعة: إنّ اللّه تعالى خلق الجنة والنار؛ والنسفي، تمهيد ٣، ٨: والجنة والنار حق وهما مخلوقتان موجودتان باقيتان؛ والصابوني، بداية ١٥٩، ٨: والجنة والنار مخلوقتان اليوم عندنا؛ والنسفي، عمدة ٢٦، ١٥؛ اعتماد ٢٧٩، ٤: والجنة والنار مخلوقتان اليوم.

(٢) سورة آل عمران ٣/ ١٣٣.

(٣) سورة الكهف ١٨/ ٢٩؛ ج: + ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلاً﴾ (سورة الكهف ١٨/ ١٠٢).

(٤) ج: ولفظ.

(٥) ج: والدليل عليه قوله.

(٦) سورة طه ٢٠/ ١١٧؛ ج: + ﴿إِنَّ لَكَ أَلا تَجُوعَ فِيهَا وَلا تَعْرَى وَأَنَّكَ لا تَظْمَأُ فِيهَا وَلا تَضْحَى﴾ (سورة طه ٢٠/ ١١٨ ـ ١١٩).

تتأول هذه الجنة على بستان[١] من بساتين الدنيا[٢]، لأنّ الله[٣] عزَّ وجلَّ وصف هذه الجنة بوصف[٤] لا يكون لبستان[٥] الدنيا. كما قال[٦]: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى﴾[٧].

وقالت الجَهْمية: إنّ الجنَّة والنّار لم يخلقا، وإنّهما يخلقا[٨] يوم القيامة، وهم محجوجون بالقرآن إن أقرّوا بالقرآن.

[في بقاء الجنّة والنار]

واعلم أنّ الجنَّة[٩] والنار لا يفنيان أبداً[١٠] لقوله[١١] عزَّ وجلَّ

---

(١) ج: بساتين.

(٢) البزدوي، أصول ١٦٦، ٣: وهذا من صفات جنات العدن لا من صفات جنات الدنيا؛ والنسفي، بحر ٢٩٦، ١١: ويدل عليه أنّ الله تعالى خلق الجنة فوق سبع سماوات، لا في السماوات.

(٣) (لأن الله) ج: لأنّه.

(٤) ج: بأوصاف.

(٥) ج: تلك الأوصاف في.

(٦) (كما قال) ج: من قوله.

(٧) سورة طه ١١٨/٢٠ ـ ١١٩.

(٨) ج: يخلقان.

(٩) (واعلم... الجنة) ج: والجنة.

(١٠) البزدوي، أصول ١٦٦، ١٢: قال عامة أهل القبلة: إنّ الجنة والنار لا يبيدان، فأهل الجنة يتنعمون أبداً، وأهل النار يعاقبون أبداً؛ والنسفي، بحر ٢٩٥، ٨: ولا يفنيان أبداً لأنّهما دار ثواب وعقاب، والثواب والعقاب لا يفنيان؛ والنسفي، عقائد ٣،٩: لا يفنيان ولا يفنى أهلهما؛ والصابوني، بداية ١٥٩، ٨: والجنة والنار =

في أهل الجنّة: ﴿لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مقِيمٌ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً...﴾ الآية[1]. وقال في أهل النّار: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ﴾[2].

وقالت الجَهْمية: إنّهما يفنيان، وكذلك قال[3] أبو الهذيل العلّاف من المعتزلة[4].

[في أهل الجنة وأهل النار]

واعلم بأنّ[5] أهلَ الجنّة من لازم الجنة، وأهلَ النار من لازم النار.

فأمّا المؤمنون فليسوا من أهل النّار، لأنّهم[6] يخرجون منها وإن طال مكثهم فيها[7]. تظاهرت الأخبار بذلك، يدل عليه قوله[8]

= مخلوقتان اليوم عندنا... ولا فناء لهما مع أهليهما أبداً عندنا؛ والنسفي، عمدة ٢٦، ١٥: ولا فناء لهما ولأهليهما أبداً؛ والنسفي، اعتماد ٢٧٩، ٤: والجنة والنار مخلوقتان اليوم... ٢٨١، ١: ولا فناء لهما ولأهليهما أبداً.

(١١) ج: بقول الله.

(١) سورة التوبة ٩/ ٢١ ـ ٢٢.

(٢) سورة المائدة ٥/ ٣٧.

(٣) ج: -.

(٤) (من المعتزلة) ج: ينكر بقاء أهل الجنة والنار فيهما، نعوذ بالله من الضلال.

(٥) ج: أن.

(٦) (المؤمنون... لأنّهم) ج: من عذب بالنار من المؤمنين فإنّهم.

(٧) البزدوي، أصول ١٧٧، ٢: فإنّه في الحال من أهل النار، ثم إذا آمن يصير من أهل الجنّة؛ والنسفي، عقائد ٣، ١٣: وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار.

(٨) (منها... قوله) ج: من النار فلا يكونون من أهل النار. ووردت أخبار مشهورة في خروج المؤمنين من النار. ودلّ عليه كتاب الله وذلك أنّ الله تعالى قال.

عزَّ وجلَّ: ﴿وَكُنتُمْ أَزْوَاجاً ثَلاثَةً﴾[1]، ثم ذكر صاحب اليمين وصاحب الشمال. ولا شكّ أنّ المؤمن[2] العاصي ليس بصاحب الشمال[3]،
٣ لأنّه عزَّ وجلَّ أخبر أنّ[4] صاحب الشمال[5] مكذب بيوم القيامة. فاقتضى ذلك أن تكون هذه الآية في السابقين[6] وأصحاب اليمين[7]، والله أعلم.

٦ وأمّا الأطفال فقد روي عن أبي حنيفة أنّه توقف في أطفال المؤمنين، وروي عنه أنّه[8] توقف في أطفال المؤمنين والمشركين. ذكره الحاكم الشهيد[9] في «المنتقى». وأمّا غير أبي حنيفة من علماء
٩ الأمة نحو أبي يوسف ومحمد وغيرهما، فعلى[10] أنَّ أطفال المؤمنين مع آبائهم وأمهاتهم المؤمنين[11] لقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا[12] وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾[13].

---

(١) سورة الواقعة ٥٦/٧.
(٢) (ولا . . . المؤمن) ج: والمؤمن.
(٣) البزدوي، أصول ١٣٨، ١٩: فنقول: المؤمن لا يكون عاصياً مطلقاً.
(٤) (أخبر أن) ج: وصف.
(٥) ج: + بأنّه؛ (ولا . . . الشمال) ي: -.
(٦) (الآية . . . السابقين) ج: الأمة سابقين.
(٧) ج: + والله تعالى وعد لهذين الفريقين الجنّة.
(٨) (المؤمن . . . أنّه) ج: المشركين، وفي رواية.
(٩) (الحاكم الشهيد) ج: -.
(١٠) ج: من العلماء أنّهم قالوا.
(١١) ي: -.
(١٢) ي: -.
(١٣) سورة الطور ٥٢/ ٢١؛ (لقوله . . . ذريتهم) ج: -.

وأمّا أطفال المشركين فقد توقّفوا فيهم[١] لتعارض[٢] الأخبار فيهم[٣]. فإنّه روي[٤] عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم في بعض الأخبار: «أنّهم[٥] خدم أهل الجنة». وفي بعض الأخبار[٦]: «أنّهم مع آبائهم وأمهاتهم المشركين». وفي بعض الأخبار[٧]: «أنّه تظهر نار[٨] فيؤمرون بدخولها[٩] فمن دخلها لم تضرّه». وقال[١٠]: «ومن لم يدخلها صار في جهنم مع المشركين». فلما تعارضت الأخبار فيهم وجب التوقّف في حكمهم[١١].

وقالت المعتزلة: إنّ الأطفال كلهم مؤمنون، ثم ناقضوا هذا القول[١٢] فقالوا: إذا[١٣] مضت ثلاث ساعات على الطفل[١٤] من

---

(١) ج: فيه.

(٢) إ: بتعارض.

(٣) ج: فيه.

(٤) ج: في الحديث.

(٥) (في... أنّهم) ج: أنّه قال هم.

(٦) (بعض الأخبار) ج: حديث آخر.

(٧) (بعض الأخبار) ج: حديث آخر.

(٨) ج: + يوم القيامة.

(٩) ج: + في تلك النار.

(١٠) ج، ي: -.

(١١) (وجب... حكمهم) ج: توقفوا.

(١٢) (هذا القول) ج: قولهم.

(١٣) ج: إن.

(١٤) (على الطفل) ج: -.

وقت ولادته، ولم[١] يعرف ربه ثم مات دخل[٢]/ النار. وهذا قول [ل١٢٧ب]
باطل، لأنّه لا يعرف حال الطفل[٣] في هذه الساعات، ولا[٤] يجوز
٣ تعليق الحكم عليه[٥] مع ما جاء في الخبر المشهور[٦] عن
رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم أنّه قال: «كل[٧] مولودٍ يولد على
الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصرّانه أو يمجّسانه[٨] أو يشرِكانه، حتى
٦ يعرب عنه لسانه إمّا شاكراً وإمّا كفوراً».

واختلفت العبارات في تأويل الفطرة التي ذكر في هذا الحديث.
فقال بعضهم: إنّها الخلقة، يعني أنّه يولد على[٩] الخلقة الأولى التي
٩ قال عزَّ وجلَّ: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾[١٠]. وروي عن محمد بن
الحسن أنّ هذا الحكم كان في أوّل الإسلام، وكان الولد يولد على
الميثاق[١١] الأول، ثم نسخ هذا الحكم[١٢]. وتأويل آخر، أنّ الفطرة

(١) (ولادته ولم) ج: الولادة فلم.
(٢) ج: كان في.
(٣) ج: + في هذه الغرفة.
(٤) ج: فلا.
(٥) ج: بذلك.
(٦) ج: المعروف.
(٧) ج: لكل.
(٨) (أو يمجسانه) ي: -.
(٩) (واختلف... على) ج: ثم منهم مَن قال: إنّ الفطرة التي ذكرت في هذا الحديث أراد بها الخلقة وأراد بالخلقة...
(١٠) سورة الأعراف ٧/ ١٧٢.
(١١) ج: المضاف.
(١٢) (هذا الحكم) ج: -.

يعبر بها عن[١] الخلقة، ويعبر بها عن[٢] المِلَّة. قال اللّه[٣] تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْهَا﴾[٤]. فقوله[٥]: ﴿فِطْرَتَ اللّهِ﴾ يعني مِلَّة اللّه[٦]. وقوله[٧]: ﴿فَطَرَ النّاسَ عليها﴾. أراد بها الخلقة، يعني خلق النّاس على المِلَّة.

وأراد بالمِلَّة، أنّه لا يخلقهم مهملين كالبهائم، بل عَلّق عليهم حكماً من أحكام ملّة الإسلام، وهواستتباع الأبوين الولد، فإنّ قوله[٨] فأبواه يهوّدانه إلى آخر ما ذكر، لا يرجع إلى تحقيق التهويد وتحقيق[٩] ما ذكر إلى آخره[١٠]، لأنّ ذلك لا يتصور في[١١] الطفل، فعلم أنّه أراد بما ذكر الاستتباع، فهو المِلَّة التي خلق النّاس عليها[١٢].

---

(١) (يعبر... عن) ج: تكون بمعنى.

(٢) (يعبر... عن) ج: وتكون بمعنى.

(٣) (قال اللّه) ج: بقوله.

(٤) سورة الروم ٣٠/ ٣٠.

(٥) ج: فالفطرة الأولى التي قال.

(٦) (يعني... اللّه) ج: هي الملّة والأخرى الخلقة.

(٧) ج: فكان قوله: فطرة اللّه، ملّة اللّه التي.

(٨) (أراد... قول) ج: وملّة اللّه التي فطر الناس، أن لا يكون الولد حين يولد مهملاً كولد البهيمة، بل يتعلق به حكم من أحكام اللّه من الكفر أو الإيمان كما قال.

(٩) (ذكر... وتحقيق) ج: ذكرنا لأي يستتبعانه لا أن محققاً فيه.

(١٠) (إلى آخره) ج: -.

(١١) ج: من.

(١٢) (فعلم... عليها) ج: وهذا لأنّ اللّه تعالى قال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (سورة الذاريات ٥١/ ٥٦)، أخبر أنّهم لم يخلقوا مهملين بل يتعلق بهم حكم العبادة، واللّه الموفق.

وإلى[١] هذا ذهب[٢] الطحاوي، وهو أصحّ الأقوال في تأويل هذا الحديث[٣]، والله أعلم[٤].

فصل

في رؤية الله عزّ وجلّ

قال جمهور العلماء من[٥] الصحابة والتابعين[٦]: إنّه لم يرَ أحدٌ ربَّه في الدنيا[٧] لقوله عزّ وجلّ في حق موسى[٨]: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾[٩] وإنّما سأله موسى الرؤية في الدنيا[١٠]. وعن[١١] كعب الأحبار أنّه

---

(١) ج: إلى.

(٢) ج: + أبو جعفر.

(٣) (وهو... الحديث) ج: -.

(٤) إ: علم.

(٥) (وقال... من) ج: اعلم بأنّ جمهور.

(٦) ج: -.

(٧) البزدوي، أصول ٧٧، ٩: واختلفوا في الرؤية يوم القيامة قبل دخول الجنّة... كذلك اختلفوا في رؤية الله تعالى في الدنيا؛ والنسفي، تبصرة ٤٢٠، ١١: وذهب أبو العبّاس القلانسي من جملة متكلمي أهل الحديث أنّه تعالى لا يُرى في الدنيا لضعف في أبصار الخلق في الدنيا... وهذا الجواب مستقيم مقنع.

(٨) (إنّه... موسى) ج: على أنّ أحداً لم ير الله في الدنيا، وأنّ محمداً رسول الله لم يرَ الله تعالى لأنّه يقال قال لموسى.

(٩) سورة الأعراف ٧/ ١٤٣.

(١٠) (إنّما... الدنيا) ج: فلم يجعل الدنيا وقت رؤيته، وكان محمد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من أهل الدنيا.

(١١) ج: وقد روى الشعبي عن عبد الله بن الحارث بن نوفل عن.

قال: قسَّم اللّه الرؤية والكلام[١] بين محمّد وموسى عليهما السلام، فكلَّم موسى[٢] مرَّتين، ورآه محمّد[٣] مرَّتين[٤]. فذهب مسروق إلى عائشة رضي اللّه عنها[٥] فقال: يا أم المؤمنين، هل رأى محمَّد ربه؟ فقالت عائشة: «القد قبّ شعري مما[٦] قلت، أين أنت من ثلاثٍ مَنْ حدَّثكَهُنَّ[٧] فقد كذب: من أخبرك أنَّ محمَّداً رأى ربه، فقد كذب، ثم قرأت: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأبْصَارَ﴾[٨]، ومن أخبرك أنّه عَرف ما في غدٍ فقد كذب. ثم قرأت[٩]: ﴿إنَّ اللّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ إلى آخر السورة[١٠]، ومن أخبرك أنّه كتم شيئاً من الوحي فقد كذب. ثم قرأت: ﴿يَاأيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إلَيْكَ مِن رَبِّك...﴾ الآية[١١]. ولكنه[١٢] رأى جبريل مرَّتين في صورته[١٣]».

---

(١) (الرؤية والكلام) ج: رؤيته وكلامه.
(٢) (فكلم موسى) ج: فرآه محمّد.
(٣) (ورآه محمّد) ج: وكلّم موسى.
(٤) ج: + قال الشعبي.
(٥) (مسروق... عنها) ج: أشهر وإلى غاية.
(٦) ج: بها.
(٧) (حدثك هن) ج: حدث بهنّ.
(٨) سورة الأنعام ٦/ ١٠٣.
(٩) ج: تلا قول اللّه تعالى.
(١٠) سورة لقمان ٣١/ ٣٤.
(١١) سورة المائدة ٥/ ٦٧.
(١٢) ج: لكنه.
(١٣) ج: صدره.

فقد تأوّلت عائشة[١] قوله: ﴿وَلَقَدْ[٢] رَآهُ نَزْلَةً أُخرى﴾[٣]، على رؤية جبريل في صورته[٤]، وتأوله[٥] كعب على[٦] رؤية اللّه.

٣ والصواب قول[٧] عائشة رضي اللّه عنها. لأنّ عامّة[٨] الصحابة معها، وتأويلها على وفق الآية، لأنّه سبق في الآية ذكر جبريل[٩]. ولأنّ رؤية اللّه من أعلى الكرامات وأعظم النعم[١٠]. ولو كان رأى ربه

٦ ما كان[١١] ليخفيها، مع قول اللّه[١٢]: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾[١٣].

---

(١) (فقد... عائشة) ج: وتأولت.

(٢) ج: -.

(٣) سورة النجم ٥٣/ ١٣.

(٤) (في صورته) ج: -.

(٥) ج: وتأول.

(٦) ي: عن.

(٧) ج: + ما قالت.

(٨) (لأنّ عامة) ج: وجميع.

(٩) (وتأويلها... جبريل) ج: في ذلك إلّا رواية واهية رويت عن ابن عبّاس، وهي من الروايات المشهورة عن عامة الصحابة، وليس في الآية ما يدل على رؤية اللّه، بل سبق ذكر جبريل عليه السّلام، فتكون الهاء في قوله: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ منصرف إلى جبريل لا إلى اللّه.

(١٠) (وأعظم النعم) ج: وأعظمها.

(١١) (ما كان) ج: لم يكن.

(١٢) (مع... اللّه) ج: عن أحد، كما لم تخف الكرامات لآخر لقوله تعالى.

(١٣) سورة الضحى ٩٣/ ١١؛ ج: + وتخصيص اللّه إيّاه بالرؤية دون موسى من أعلى النعم.

فقد[(١)] ذكر الشيخ محمد بن علي الترمذي بإسناده عن ابن عبّاس، [ل١٢٨ آ] قال: تلا رسولُ اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم/ «﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾[(٢)] فَقَالَ: يَا مُوسَى لَا يَرَانِي حَيٌّ إِلّا مات، ولا يابس إلّا تدهده، ولا رطب إلّا تفرّق، إنّما يراني أهل الجنّة الذين لا تموت أعينهم ولا تبلَى أجسادُهم». فقد أعلم في هذا الحديث سبب نفي رؤية اللّه تعالى في دار الفناء. ثم ألقى عذرَ موسى على الجبل فثبت ما قلنا، أنّ دار الفناء ليس بوقت رؤية اللّه عزَّ وجلَّ.

[في رؤية اللّه في الآخرة]

وأمّا رؤيةُ اللّه في الآخرة، فاعلم بأنّ الكفّار لا يرونه[(٣)] في الآخرة[(٤)]، لقوله عزَّ وجلَّ: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾[(٥)]. وتأوّل بعضُهم[(٦)] هذا الحجب على الحجب عن ثواب اللّه[(٧)]، وهو تأويل

---

(١) هذه الفقرة ساقطة من ج.

(٢) سورة الأعراف ٧/ ١٤٣.

(٣) (لا يرونه) ج: محجوبون عن رؤية اللّه.

(٤) البزدوي، أصول ٧٧، ١٠: بعض أهل السنّة والجماعة قالوا يرون المسلمون والكفّار جميعاً، ولكن رؤية تقرير وتهويل لا رؤية كرامة، وبعض أهل السنّة والجماعة قالوا: لا يرون؛ والنسفي، اعتماد ٩٢، ٥: ونحن نقول موجبة بأن لا يراه الجميع، إذ الكافرون لا يرونه.

(٥) سورة المطففين ٨٣/ ١٥.

(٦) (وتأول بعضهم) ج: ومنهم من تأول.

(٧) (ثواب اللّه) ج: الثواب.

يخالف[١] ظاهر النص، لأنّ في ظاهر النص[٢] الحجبُ عن الرب[٣].

وأمّا المؤمنون[٤] فقال أهل الحق: إنّهم يرون[٥] ربهم في
٣ الآخرة[٦][٧]. وأنكرت المعتزلة والخوارج والنجّارية والزيدية[٨] رؤيةَ الله
المؤمنين ربهم[٩] في الآخرة. وقال قوم من الجَهْمية: إنّ اللّه[١٠]

---

(١) ج: على خلاف.

(٢) (في البصر) ج: -.

(٣) ج: + كيف يكون حجباً عن الثواب؟.

(٤) ج: رؤية المؤمنين ربهم.

(٥) (إنّهم يرون) ج: إنّه رؤية المؤمنين.

(٦) ج: + حق بدليل الكتاب والسنّة وإجماع أهل الحق عليه.

(٧) انظر: الماتريدي، توحيد ١٢٠، ٣: القول في رؤية الرب عزَّ وجلَّ عندنا لازم وحق من غير إدراك ولا تفسير؛ والبزدوي، أصول ٧٧، ٧: فأهل الجنّة يرون اللّه تعالى بأعينهم؛ والنسفي، تبصرة ٣٨٧، ٥: قال أهل الحقّ: إن اللّه تعالى جائز الرؤية، يُعرف ذلك بالدليل العقلي، ويراه المسلمون في الآخرة بعد دخولهم الجنّة؛ والنسفي، بحر ١٣٧، ٣: قالت المعتزلة: لا تجوز الرؤية على الباري تعالى بالأبصار. وقال أهل السنّة والجماعة: تجوز؛ والنسفي، تمهيد ٢١٧، ٣: في العقل دليل على جواز رؤية اللّه تعالى، وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين اللّه تعالى في الدار الآخرة؛ والنسفي، عقائد ٢، ١٢: ورؤية اللّه تعالى جائزة بالعقل واجبة بالنقل، ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين اللّه تعالى في دار الآخرة؛ والصابوني، بداية ١٦٠، ٥: وكذا رؤية اللّه تعالى للمؤمنين يوم القيامة بالأبصار حق؛ والنسفي، عمدة ١٢، ٤؛ اعتماد ٨٦، ٤: رؤية اللّه تعالى بالأبصار للمؤمنين في الآخرة بعد دخولهم الجنّة جائزة عقلاً واجبة سمعاً.

(٨) (والنّجارية والزيدية) ج: والزيدية والنجارية.

(٩) (المؤمنين ربهم) ج: -.

(١٠) (إن اللّه) ج: إنّه.

لا يرى شيئاً[١]، ولا يرى نفسه، ولا يُرَى، وتستحيل الرؤية[٢] عليه ومنه. ودليل أهل الحق عليهم[٣] قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إلى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٤].

روي عن[٥] بضعة عشر رجلاً من كبراء الصحابة منهم[٦] أبو بكر وعمر بن الخطّاب[٧] أنّهم سُئلوا عن رؤية اللّه في الآخرة فقالوا: نعم، واحتجّوا بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إلى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، فسُئِلوا عن الإدراك فقالوا: لا، واحتجّوا بقوله: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[٨]. وإنّما احتجوا[٩] بقوله: ﴿إلى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ في إثبات رؤية اللّه[١٠]. لأنّ المتفاهم من[١١] كلام العرب، أنّ النظر[١٢] إلى فلان هو[١٣] النظر إلى ذاته لا إلى غيره. ومن تأول هذا النظر على

(١) ج: + من المخلوقات.
(٢) (ولا... الرؤية) ج: وإنّ الرؤية تستحيل.
(٣) ج: على رؤية اللّه في الآخرة.
(٤) سورة القيامة ٧٥/ ٢٢ ـ ٢٣.
(٥) (روي عن) ج: وروي أن.
(٦) ج: فيهم.
(٧) (بن الخطاب) ج: -.
(٨) سورة الأنعام ٦/١٠٣ ج: + ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾.
(٩) ج: + في إثبات الرؤية.
(١٠) (في... اللّه) ج: -.
(١١) ج: -.
(١٢) ج: من قال نظر.
(١٣) ج: إنّه يفهم منه.

النظر إلى ثواب اللّه عزَّ وجلَّ فقد أخطأ[١]، لأنّه عدل عن حقيقة اللفظ إلى المجاز بغير دليل، ولأنّ هذا النظر جرى مجرى البشارة بعظم[٢] ما ينالوا من الجزاء على أتمّ الوجوه. وإنّما يكون الجزاء على أتم الوجوه[٣] إمّا بالنظر إلى النعيم[٤] فيما حقه النظر إليه، وإمّا بالانتفاع به، لا بمجرد النظر[٥]، لأنّ مجرد النظر إلى ما حقه الانتفاع به[٦] يزيد تحسراً، وليست الجنة بدار الحسرة.

فلا[٧] يصحّ تأويل هذا النظر على النظر إلى الثواب، ولا[٨] على انتظار ثواب اللّه، لأنّ النظر إنّما يكون بمعنى الانتظار، إذا لم يكن مقروناً بكلمة «إلى»، كما قال عزَّ وجلَّ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ﴾[٩] و﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾[١٠]. فأمّا إذا كان مقروناً بكلمة «إلى»[١١] فلا، لأنّ الانتظار فعل متعدٍّ، فلا يقال:

(١) (فقد أخطأ) ج: فهو تأويل باطل.
(٢) ج: لعظم.
(٣) ج: + بالنعم.
(٤) (إلى النعيم) ج: إليه.
(٥) ج: + إليه.
(٦) ج: -.
(٧) ج: ولا.
(٨) ج: + يجوز تأويله أيضاً.
(٩) سورة الزخرف ٦٦/٤٣؛ ج: + ﴿أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً﴾.
(١٠) سورة الأنعام ١٥٨/٦.
(١١) ج: أن.

انتظرت إليه[١]، بل يقال انتظرته. ويدل[٢] عليه أنّ الآخرة ليست بدار الانتظار لثواب اللّه، ولا وقت الفزع قبل[٣] أن يعاينوا في أنفسهم، ما له حق الجزاء. وإنّما ذكر النظر[٤] في هذا الموضع[٥] في حال ما عاينوا وقوع الجزاء في أنفسهم لأنّه[٦] قال عزَّ وجلَّ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٧]، ولا[٨] يجوز تأويل هذا النظر على انتظار ثواب اللّه[٩].

وإنّما احتجوا بقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[١٠] في نفي كيفية الرؤية، لأنّ الإدراك هو الإحاطة بحدود الشيء وجهاته على وجهٍ لا ينفكّ[١١] عنه شيء، بدليل قوله: ﴿حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ﴾[١٢] أي/ [ل١٢٨ب] أحاط به على وجهٍ لا ينفكّ عنه. وقال عزَّ وجلَّ: ﴿فَلَمَّا تَرَاءَا

---

(١) ج: اللّه.

(٢) ج: والدليل.

(٣) ج: الأكبر وقبل.

(٤) (وإنّما... النظر) ج: والنظر.

(٥) ج: + ذكر.

(٦) ج: إذ.

(٧) سورة القيامة ٧٥/ ٢٢ ـ ٢٣.

(٨) ج: فلا.

(٩) ج: + ويدل عليه أنّه جرى ذكر النظر في هذا الموضع مجرى عظيم البشارة، فما ينالوا من الجزاء ليس الانتظار من ذلك في شيء.

(١٠) ج: الأنعام ٦/ ١٠٣.

(١١) ج: يفوت.

(١٢) سورة يونس ١٠/ ٩٠.

الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾[١]، ظنوا أنّ العدو[٢] قد أحاط بهم، فقال موسى: كلا[٣]. رد ظنهم في الإحاطة[٤] لا في الرؤية، لأنّه عزَّ وجلَّ أخبر عن: ﴿تَرَاءَا الْجَمْعَانِ﴾[٥]، فثبت أنّ معنى الإدراك ما بيّنا، واللّه متعالٍ عن وقوع الإحاطة عليه[٦] فيكون متعالياً عن الكيفية[٧].

ويكون مرئياً لأنّه موجود[٨]، فلا جرم[٩] يراه المؤمنون في

(١) سورة الشعراء ٢٦/ ٦١.

(٢) (ظنوا... العدو) ج: ظن قوم موسى أنّ الفرق.

(٣) ج: + الآية.

(٤) ج: + إحاطة الفرق بهم.

(٥) سورة الشعراء ٢٦/ ٦١.

(٦) (وقوع... عليه) ج: أن يحاط به.

(٧) الماتريدي، توحيد ١٢٠، ٦: ولوكان لا يرى لم يكن لنفي الإدراك حكمة، إذ يُدرك غيره بغير رؤية، فموضع نفي الإدراك ـ وغيره من الخلق لا يُدرك إلّا بالرؤية ـ لا معنى له؛ والبزدوي، أصول ٨٧، ١٤: وأمّا الإدراك بعض أهل السنّة والجماعة قالوا: إنّه لا يدرك ولكن يرى... وقالوا: الإدراك يقتضي الإحاطة؛ والنسفي، بحر ١٤٤، ١: قلنا: النص يقتضي انتفاء الإدراك، ولكن لا يقتضي انتفاء الرؤية؛ والنسفي، تمهيد ٢٢١، ١: إذ نفي إدراك ما يستحيل عليه الرؤية لا تمدح فيه، إذ كل ما لا يرى لا يدرك، وإنّما التمدح بنفي الإدراك مع تحقيق الرؤية؛ والنسفي، عمدة ١٣، ١٧: نفي إدراك ما يستحيل عليه الرؤية لا تمدح فيه، إذ كل ما لا يرى لا يدرك، وإنّما التمدح بنفي الإدراك مع الرؤية، والنسفي، اعتماد ٩٢، ٦: فكان نفي الإدراك لا يدل على نفي الرؤية.

(٨) ج: + ولا يكون مخاطباً به.

(٩) البزدوي، أصول ٨٤، ٨: والدليل المعقول وهو أنّ اللّه موجود باقٍ معلوم؛ والنسفي، تبصرة ٤٠١، ٧: وأصحابنا قالوا: إنّ العلّة المطلقة للرؤية هي كونه قائماً =

الآخرة بلا[١] اتصال شعاع بينهم وبين ربّهم[٢]. ألا ترى[٣] أنّ من في
الظلمة يرى الظلمة ولا يرى[٤] شيئاً عنده؟ ويرى السماء مع بعدها عنه
ولا يرى شيئاً عنده، ويرى الفرس والأسد[٥] والسنور في الظلام، ولا ٣
يرى حيوان آخر مثل ذلك. وما ذلك إلّا لأنّ الله يخلق[٦] الرؤية

= بالذات، فما كان قائماً بالذات يجوز رؤيته، وما لا يكون قائماً بالذات يستحيل رؤيته، والله تعالى قائم بالذات فكان جائز الرؤية ٤١٠، ٣: وإذا اندفعت هذه الوجوه تبيّن أنّ جواز الرؤية كان متعلقاً بالوجود، والله تعالى موجود، فكان جائز الرؤية؛ والنسفي، تمهيد ٢٢٣، ١: والوجود علّة مطلقة مجوّزة للرؤية، لا موجبة لها؛ والنسفي، عمدة ١٤، ٧: وبهذا تبيّن أنّ العلة المطلقة للرؤية الوجود؛ والنسفي، اعتماد ٩٣، ١٠: ولهذا تبين أنّ العلّة المطلقة للرؤية الوجود.

(١) ج: لا.

(٢) ج: + لأنّ إمكان الرؤية بما يخلق الله من قوة الرؤية في البصر لا لاتصال شعاع. انظر:

(٣) النسفي، تبصرة ٤١٨، ٥: وإذا ثبت هذا عُلم أنّ رؤيته لم تكن لوجود المقابلة واتصال الشعاع وقربه؛ والنسفي، تمهيد ٦١٧، ٥: فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة، أو اتصال شعاع، أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى، وغير ذلك من المعاني التي هي من أمارات الحدث؛ والنسفي، عقائد ٢، ١٤: فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة أو اتصال شعاع أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى؛ والنسفي، عمدة ١٢، ٥: فيرى لا في مكان ولا في جهة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بين الرائي وبينه تعالى وغير ذلك من أمارات الحدث؛ والنسفي، اعتماد ٨٦، ٥: فيرى لا في مكان ولا في جهة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بين الرائي وبينه تعالى وغير ذلك من أمارات الحدث.

(٤) ج: في الظلمة.

(٥) (الفرس والأسد) ج: الأسد والفرس.

(٦) ج: + قوة.

فيمن يرى ولا يخلق ذلك[١] في الآخر؟

فكذلك في حق رؤية اللّه يراه[٢] من يراه بقوة، يخلق اللّه في الرائي[٣] بلا اتصال شعاع أو نور أو هواء[٤] أو ضياء، أو على وصف قعود أو قيام[٥] أو اتّكاء أو حركة أو سكون، أو داخل أو خارج أو في جهة من الجهات[٦] في حق اللّه عزّ وجلّ، وباللّه التوفيق.

---

(١) ج: + القوة.

(٢) ج: فيراه.

(٣) (بقوة. . . الرائي) ج: -.

(٤) (نور. . . هواء) ج: هواء أو نور أو ظلمة.

(٥) (على. . . قيام) ج: قيام أو قعود.

(٦) البزدوي، أصول ٨٦، ١٠: فنقول: الرؤية لا تعلّق بالمحاذاة والجهة، بل كان كل شيء يرى كما هو إن كان في جهة، يرى في جهة، وإن لم يكن في جهة يرى في غير جهة؛ ٨٧، ١٢: واللّه تعالى ليس في جهة فلا يرى من هذه الجهات الست؛ والنسفي، تبصرة ٤٣١، ٢: بل كل شيء يُرى كما هو وعلى ما هو، فلمّا كانت الأجسام في الجهات منّا وبيننا وبينها هواء رأيناها كما هي وعلى ما عليه هي، لا لأنّ الجهة والمقابلة من لوازم الرؤية. واللّه تعالى ليس بمتناهٍ ولا منا بجهة فيُرى كما هو، كما يرانا هو لا عن جهة ولا في جهة؛ والنسفي، بحر ١٤٤، ٦: ولكن المرئي هاهنا ليس في الجهة، ولا يلزم من صيرورة انتفاء الجهة انتفاء الرؤية؛ والنسفي، تمهيد ٢٢٤، ١: وهذا لأنّ المرئي إن كان في الجهة المقابلة يرى فيها، لا لأنّ الرؤية تقتضي ذلك، بل لأنّ المرئي كذلك، وكل شيء يرى على ما هو عليه، وفي الغائب الأمر بخلافه؛ والنسفي، عمدة ١٤، ٥: فهذا لأنّ الرؤية تحقّق الشيء بالبصر كما هو، فإن كان في الجهة يرى فيها، وإن كان لا فيها، يرى لا فيها؛ والنسفي، اعتماد ٩٣، ٦: وهذا لأنّ الرؤية تحقّق الشيء بالبصر كما هو، فإن كان في الجهة يرى فيها، وإن كان لا فيها يرى لا فيها.

ودليل آخر في إثبات رؤية اللّه تعالى[١] من جهة النص، قول اللّه[٢] عزَّ وجلَّ خبراً عن[٣] موسى صلوات اللّه عليه: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾[٤]. سأل موسى ربه عزَّ وجلَّ النظر إليه فدل ذلك على أنّ موسى عرف اللّه[٥] مرئياً حيث سأله النظر إليه[٦]، إذ لو[٧] عرفه غير مرئي لما سأل، لأنّه يقع هذا السؤال حينئذ محالاً، وحاشاه[٨] عن مسألة المحال[٩].

وكان عند اللّه كما عرفه موسى، لأنّه لو كان عند اللّه على خلاف ذلك لم يكن موسى عارفاً به[١٠]. وحاشا موسى عن الجهل بربه. فثبت بهذه الآية أنّ موسى عرف اللّه مرئياً[١١]، وعبَدَ اللّه كما عرفه[١٢]. إلّا أنّ اللّه[١٣] عزَّ وجلَّ لم يُعطِ موسى ما سأل[١٤]، لأنّ

(١) (رؤية... تعالى) ج: الرؤية.
(٢) (قول اللّه) ج: قوله.
(٣) ج: قيل.
(٤) سورة الأعراف ٧/١٤٣؛ ج: + ... الآية.
(٥) ج: ربه.
(٦) (النظر إليه) ج: الرؤية.
(٧) ج: + كان.
(٨) (لما... وحاشاه) ج: لوقعت مسألته محالاً وحاشا.
(٩) ج: فدلّت مسألة الرؤية على أنّه عرف ربه مرئياً.
(١٠) ج: بربه.
(١١) ج: + عند اللّه.
(١٢) (كما عرفه) ج: -.
(١٣) (أنّ اللّه) ج: أنّه.
(١٤) ج: سأله من الرؤية.

أحوال الإجابة تختلف فتكون الحكمة في بعض الأحوال في[١] الإجابة، وتكون الحكمة في[٢] بعض المنع. ألا ترى أنّ إبراهيم خليل الرحمن عليه السّلام سأل ربه أن يريه كيفية إحياء الميت[٣]؟ فأعطاه[٤] اللّه ما سأل، لأنّ الحكمة كانت[٥] في الإجابة، ومنع موسى الإجابة إلى[٦] ما سأل، وكانت الحكمة في المنع.

ثم من الناس[٧] مَن قال: إنّ الحكمة في منع موسى الإجابة أنّه[٨] سأل ما لا يصح معه بقاء التكليف. وسأل إبراهيم ما يصح معه بقاء التكليف[٩]. وهذا القول يشير إلى أنّ موسى كان مخطئاً في هذه المسألة، وهذا[١٠] باطلٌ لأنّ اللّه مرئي، فكيف يكون مخطئاً في هذه[١١] المسألة[١٢]؟ وتعليق اللّه[١٣] إمكان الرؤية باستقرار الجبل ليس

---

(١) ج: -.

(٢) (وتكون... في) ج: وفي.

(٣) ج: الموتى.

(٤) ج: فأجابه.

(٥) (ما... كانت) ج: إلى ذلك وكانت الحكمة.

(٦) (الإجابة إلى) ج: -.

(٧) (ثم... الناس) ج: ومنهم.

(٨) (الحكمة... أنّه) ج: موسى.

(٩) ج: + فلا جرم أعطى إبراهيم ما سأل ومنع موسى ماسأل.

(١٠) ج: + القول.

(١١) ج: -.

(١٢) ج: + وكان الوجه في الفرق بينهما ما بيّنا من اختلاف الأحوال في الإعطاء والمنع.

(١٣) ج: -.

بتعليق بما لا يتكون، لأنّه لا يستحيل في قدرة اللّه تقرير الجبل مع تجليه له، لأنّ الجبل(١) من آيات اللّه كما قال: ﴿وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ﴾(٢). ولا مضادة بين آية وآية، لكنه عزَّ وجلَّ جعل تدكدك الجبل علامة لنفي الرؤية في دار الفناء حتى تكون(٣) رؤية اللّه تعالى(٤) في دار البقاء(٥)، خالصة عن شوب دار الفناء، لأنّه حكم أن لا تخلو دار الفناء عن أنواع المصائب(٦) كما حجب أهل الدنيا(٧) عن نعيم الآخرة(٨) ليكون نعيم الآخرة(٩) لهم خالصاً/ [ل١٢٩ أ] عن شوب المصائب، وباللّه القوّة(١٠).

فإن قيل: إنّ اللّه عزَّ وجلَّ قال لموسى عليه السّلام: ﴿لَن تَرَانِي﴾(١١) وكلمة «لن» لتأكيد(١٢) ما دخلت عليه في أصل وضع

---

(١) (لأنّ الجبل) ج: إذ استقرار الجبل بتقرير اللّه إيّاه في أي وقت كان، ويحل اللّه له أنّه من آياته، والجبل.

(٢) سورة الغاشية ٨٨/ ١٩.

(٣) (دار . . . تكون) ج: الدنيا لتكون.

(٤) (رؤية . . . تعالى) ج: رؤيته.

(٥) (دار البقاء) ج: الآخرة.

(٦) (دار الفناء لأنّه . . . المصائب) ج: مصائب الدنيا.

(٧) (أهل الدنيا) ج: الخلق.

(٨) ج: + في الدنيا.

(٩) (نعيم الآخرة) ج: تلك النعم.

(١٠) (عن . . . القوة) ج: في دار لا يكون فيها شوب مصائب الدنيا.

(١١) سورة الأعراف ٧/ ١٤٣.

(١٢) ج: لتعبيد.

العربية[١]. قيل له[٢]: إنّ كلمة «لن» تحتمل التوقيت بمدّة الدنيا كما قال: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾[٣]، وذلك أنّ اللّه تعالى أمر[٤] رسوله بأن يتحدّى اليهود على تمني[٥] الموت في الدنيا[٦]، ثم نفى عنهم تمني الموت بقوله: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً﴾. وهذا نفي توقيتٍ بتمني[٧] الموت في الدنيا، لأنّه تعالى أخبر أنّ الكفّار يتمنّون الموتَ في الآخرة في قوله خبراً عنهم[٨]: ﴿يا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ﴾[٩] أي الفاصلة بالإماتة.

كما أخبر عن قيلهم لمالك خازن النار: ﴿يا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾[١٠]. فثبت أنّ كلمة «لن» تحتمل التوقيت. فإذا قامت دلالة التوقيت توقتت، وقد[١١] قامت دلالة التوقيت هاهنا في هذا الموضع[١٢] بمدّة الدنيا، وهي قوله: ﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾[١٣]، إذ لو

---

(١) ج: -.
(٢) (قيل له) ج: جوابه.
(٣) سورة البقرة ٢/ ٩٥ ج: + ﴿بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾.
(٤) (وذلك... أمر) ج: أمر اللّه.
(٥) (على تمني) ج: بتمني.
(٦) (ثم... الدنيا) ي: -.
(٧) (وهذا... بتمني) ج: وأراد نفي تمني.
(٨) (لأنّه... عنهم) ج: بدليل أنهم تحدّوا بذلك في الدنيا، وبدليل أنّه تعالى أخبر أنّ الكفّار يتمنّون الموت في النار في قوله.
(٩) سورة الحاقة ٦٩/ ٢٧.
(١٠) سورة الزخرف ٤٣/ ٧٧.
(١١) (توقتت وقد) ج: بوقت وهاهنا.
(١٢) (هاهنا... الموضع) ج: -.
(١٣) سورة الأعراف ٧/ ١٤٣.

كان مستحيلاً لما سأل[١].

وقد تأول بعض المعتزلة[٢] مسألة موسى[٣] على أنّها كانت لاستخراج الجواب لقومه، وهذا القول إغفال من قائله، لأنّ موسى إن كان يحيل رؤيةَ اللّه عزَّ وجلَّ فلم[٤] يكن ليتقدّم لهذه[٥] المسألة، لأنّ التقدم لمسألة[٦] ما يحيله الشرع والعقل، يخرج مخرج الجهل أو التعنّت، وحاشا موسى عن ذلك. وإنْ كان لا يحيله فالتقدم للمسألة[٧] لقومه ولنفسه سواء في كون هذه المسألة دليلاً على جواز الرؤية.

فإنْ قيل: إن[٨] كانت رؤية اللّه جائزة لـمَا عاقب قوم موسى بمسألة الرؤية؟ قيل له: إنّ أولئك القوم كانوا متعنتين في تلك المسألة. الا ترى أنّهم قالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾[٩]؟ ولم يعاتب موسى على هذه المسألة. ولو وقعت مسألته[١٠] خطأً لعوتب عليها[١١] كما عوتب نوح[١٢] عليه السّلام على[١٣] قوله: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ

(١) ج: + ذلك.
(٢) (وقد... المعتزلة) ج: ومن المعتزلة من تأول.
(٣) ج: + الرؤية.
(٤) ج: لم.
(٥) ج: بهذه؛ ي: هذه.
(٦) ج: بمسألة.
(٧) ج: هذه المسألة.
(٨) ج: لو.
(٩) سورة البقرة ٢/ ٥٥.
(١٠) (ولو... مسألته) ج: فلو وقع.
(١١) (لعوتب عليها) ج: لعاتب.
(١٢) (عوتب نوح) ج: عاتب نوحاً.
(١٣) ج: في.

أَهْلِي﴾[(١)]، حتى قال[(٢)] له ربه: ﴿فَلا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ لا[(٣)] تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾[(٤)].

ومنهم مَن قال: إنّ مسألة موسى الرؤية وقعت للاستعلام هل يُرَى اللّهُ أو لا يُرَى، وهذا القول أيضاً إغفال[(٥)] من قائله، لأنّ[(٦)] ظاهر النص تحقيق مسألة الرؤية لا للاستعلام، ولا[(٧)] يجوز العدول عن ظاهر النص[(٨)].

ومنهم مَن قال: إنّ موسى سأل ربه أن يريه آيةً من آيات اللّه. وهذا القول أيضاً إغفال[(٩)] من قائله[(١٠)] لأنّه عدول عن ظاهر النص[(١١)] بغير دليل، إلّا أنّ اللّه آتاه[(١٢)] من جلائل آياته وهو تدكدكُ الجبل. وفي هذه الآية أنّ اللّهَ لم يُعطِ موسى[(١٣)] ما سأل[(١٤)]، وباللّه القوّة.

---

(١) سورة هود ١١/ ٤٥.
(٢) ج: -.
(٣) ي: -.
(٤) سورة هود ١١/٤٦.
(٥) (أيضاً إغفال) ج: اغوى.
(٦) ج: أيضاً لأنّه.
(٧) ج: فلا.
(٨) ج: اللفظ.
(٩) (أيضاً إغفال) ج: أغوى.
(١٠) ج: + أيضاً.
(١١) ج: اللفظ.
(١٢) (إلّا... أتاه) ج: ولأنّه أريه.
(١٣) (يعظ موسى) ج: يعظه.
(١٤) ج: + فلا يجوز تأويله على ذلك.

ثم اعلم أنّ من النّاس[١] من تأوّل تَجلّي الرب للجبل على أنّ اللّه[٢] تعالى ظهر بذاته للجبل، لأنّ التجلّي هو الظهور، كما قال عزَّ وجلّ: ﴿وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى﴾[٣]. وقيل: إنّ اللّه تجلّى بآيةٍ[٤] من آياته بأن أظهر شيئاً من ملكوت السماوات والأرض، كما قيل[٥]: إنّه أظهر من عرشه مقدار[٦] الخنصر.

وروى أنس عن رسول اللّه عليه السّلام أنّه قرأ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾[٧]، قال هكذا، وأشار بطرف الخنصر. ويحتمل/ أنّه [ل١٢٩ب] أظهر نوراً من أنواره بذلك المقدار. وقال عبد اللّه بن سلام وكعب الأحبار: ما تجلّى من عظمة اللّه إلّا مثل سُمّ الخِياط.

واعلم أنّ من[٨] قال إنّه تجلّى[٩] بذاته للجبل، فإن ظاهر[١٠] النص يقتضي ذلك، لأنّه أضاف التجلّي إلى نفسه، ولا يكون[١١]

(١) (اعلم... الناس) ج: منهم.
(٢) (أنّ اللّه) ج: أنه.
(٣) سورة الليل ٩٢/ ٢.
(٤) (فقيل... بآية) ج: وقيل ظهر بآية.
(٥) ج: قال.
(٦) ج: بمقدار.
(٧) سورة الأعراف ٧/ ١٤٣.
(٨) (واعلم... من) ج: ومن.
(٩) ج: ظهر.
(١٠) (فإن ظاهر) ج: فإنّه يحتمل وظاهر.
(١١) (ولا يكون) ج: ويجب أن يعلم أن.

ظهورُه[١] كظهور الخلق، لأنّه لا كيفية لظهور اللّه[٢]، واللّه المستعان.

وقد أنكرت الجهمية والمعتزلة والخوارج رؤيةَ اللّه في الآخرة[٣]، لأنّ الرؤية لا تكون[٤] إلّا باتصال شعاعٍ أو هواء بين الرائي والمرئي، واللّه متعالٍ[٥] عن ذلك، فلا تتصور رؤيته.

والجواب عن ذلك أنّه لما قامت[٦] الدلالة على جواز الرؤية، كانت رؤية اللّه[٧] بلا كيفية[٨]، ولا يجوز قياسه على الجواهر والأجسام، لأنّ اللّه تعالى لا يُعرف بالقياس ولا يحسّ بالإحساس، وباللّه القوّة.

فإن قال قائل[٩]: ما الذي دعا موسى إلى هذه المسألة[١٠]؟ وإنّها مسألة لم يتجاسر عليها أحد من الملائكة المقرّبين، ولا أحد من[١١] النبيين والمرسلين[١٢] لا قبله ولا بعده. ولذلك قالت

(١) ج: لا يكون.
(٢) (لأنّه... اللّه) ج: بل لظهور الخلق كيفية، وليست لظهور اللّه كيفية.
(٣) (رؤية... الآخرة) ج: -.
(٤) (لأنّ... تكون) ج: لأنّه لا تكون الرؤية.
(٥) ج: يتعالى.
(٦) ج: قام.
(٧) (رؤية اللّه) ج: رؤيته.
(٨) ج: كيف.
(٩) (قال قائل) ج: قيل.
(١٠) (هذه المسألة) ج: هذا السؤال.
(١١) (أحد من) ج: -.
(١٢) (النبيين والمرسلين) ج: الأنبياء والمرسلون.

الملائكة[١]: ما لابن[٢] عمران، وسؤال الرؤية[٣]؟ ذكره الحسين بن واقد قال: بلغني أنّ الملائكة قالت ذلك.

كان[٤] الجواب عن ذلك أنْ يقال ما قال الربيع بن أنس: إنّه[٥] حدثني من لَقِيَ[٦] أصحاب رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم ورضي اللّه عنهم، أنّ موسى عليه السّلام قرّب حتى سمع صرير القلم فقال: ﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[٧]. كأنّهم أشاروا إلى أنّ اللّه لما اختصّ موسى بكرامة التقريب، خطر بباله أن يختصّه بكرامة الرؤية، أو يقال: إنّه اشتاق[٨] إلى لقاء اللّه تعالى شوقاً لم يصبر على أن لا يسأل الرؤية، أو سأل الرؤية لبيان أنّه عزّ وجلّ جائز الرؤية، لئلا يستعظم أحد القول برؤية اللّه في الجملة، أو خطر بباله[٩] لما اختص بسماع كلام اللّه عزّ وجلّ أنّه[١٠] يجوز أن يختصه بالرؤية، واللّه أعلم.

واعلم أنّ توبة[١١] موسى لم تكن لخطأ وقع منه في هذه

---

(١) ج: + حتى سأل موسى الرؤية.
(٢) ج: يجوز.
(٣) ج: + وبه.
(٤) ج: لأن.
(٥) ج: + قال.
(٦) ج: بقي.
(٧) سورة الأعراف ٧/ ١٤٣.
(٨) (أو... اشتاق) ج: إن سأل أو اشتياق.
(٩) ج: + أنه.
(١٠) (كلام... أنّه) ج: كلامه.
(١١) (واعلم... توبة) ج: وتوبة.

المسألة[١]، لأنّه لم يسأل مُحالاً لما بيّنا[٢]، ولكن التوبة رجوع إلى اللّه عزَّ وجلَّ. ومن عادة الصالحين الرجوع إلى اللّه عند ظهور[٣] شيء من جلائل آياته. والذي قال: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٤]، فإنّ المراد بذكر أنا[٥] أوّل المؤمنين[٦] بأنّك لا تُرى في الدنيا. وهذا الجواب لا يكاد يقوَى، لأنّ موسى عرفَ اللّهَ بأنه مرئي، وما يرجع إلى صفات اللّه فلا يجوز أن يكون موسى[٧] جاهلاً به[٨]. وجواب آخر أنّه أراد: وأنا أوّل قومي إيماناً بك، واللّه أعلم.

[في دليل المعقول]

واعلم بأنّ المعقول يعاضد دلالات القرآن في رؤية المؤمنين ربهم، وذلك أنّ اللّهَ موجود ولا يستحيل رؤية الموجود في الجملة، لأنّ المعدوم هو الذي يستحيل رؤيته[٩]، ولو لم يُرَ الموجود لم يكن

---

(١) (في المسألة) ج: -.

(٢) (لما بينا) ج: -.

(٣) ج: رؤية.

(٤) سورة الأعراف ٧/١٤٣.

(٥) (فإن. . . أنا) ج: وقيل أنّه أراد وأنا.

(٦) (فإنّ. . . المؤمنين) ي: -.

(٧) ي: -.

(٨) ج: - وهنا تنتهي المخطوطة ج.

(٩) البزدوي، أصول ٨٤، ٨: والدليل المعقول وهو أنّ اللّه موجود باقٍ معلوم، فلا يستحيل رؤيته كسائر الموجودات الباقية المعلومة؛ والنسفي، تمهيد ٢٢، ٩: وما لا يُرَى من الموجودات فلعدم إجراء اللّه تعالى العادة وإثبات رؤيتنا لها، لا =

فرق بين الموجود والمعدوم. ولما اتفق أهل العقل على الفرق بين الموجود والمعدوم، وجب القول بإمكان رؤية الموجود. فمن أحال رؤية اللّه فقد ألحقه بالمعدوم، فتعالى اللّه عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

فإن قيل إنّ العرَض موجودٌ ولا يُرى، قيل له: هذا قولُ أبي العبّاس القلانسي. فأمّا قول أبي الحسن الأشعري فقال: إنّ العرَض يُرى، وأمّا ما لا يُرَى من الأعراض نحو العلم والقدرة فإنّما لا يُرى لأنّ اللّه عزَّ وجلَّ لم يخلق قدرة الرؤية. وإن احترزنا في العبارة في ذكر دليل المعقول قلنا: كل موجودٍ له بقاء لا تستحيل رؤيته ولا بقاء للعرَض.

فإن قيل: إنّ أبا الهذيل العلّاف من المعتزلة أحال رؤية الجزء الذي لا يتجزأ، قلنا: عندنا لا يستحيل رؤية الجزء الذي لا يتجزّأ، ولئن تعذّرت رؤيته، فإنّما ذلك لأنّه عزَّ وجلَّ لم يخلق فيه قدرة الرؤية، واللّه أعلم.

[في توقيت الرؤية]

واعلم بأنّه روي في بعض الأخبار أنّ المؤمنين يرون ربهم في الآخرة قبل الدخول في الجنّة، وفي بعضها أنّهم يرون اللّه إذا دخلوا الجنّة. وكل ذلك ممكن، لأنّ اللّه لا يختصّ بمكان دون مكان، وأنّه

= لاستحالتها؛ والنسفي، عمدة ١٤، ١٢: وما لا يُرَى من الموجودات فلعدم إجراء اللّه العادة في رؤيتنا لها، لا لاستحالته؛ والنسفي، اعتماد ٩٤، ٥: وما لا يُرَى من الموجودات فلعدم إجراء اللّه تعالى العادة في رؤيتنا لها، لا للاستحالة.

سبحانه غني عن المكان، ورؤية اللّه فضل، واللّه يؤتي فضلَه مَن يشاء في أي وقت شاء.

وقال الشيخ الإمام الزاهد مصنف الكتاب: ورأيت عن الإمام الشهيد والدي: أنّه يجوز أن يقال: إن من كان في حكم اللّه أن يعذبه لا يرى قبل مضيّ وقت العذاب، ومَن كان في حكمه أن لا يعذبه، يجوز أن يرى ربه قبل الدخول في الجنّة، واللّه أعلم.

قال الشيخ الإمام الزاهد الأجل مصنف الكتاب: واعلم بأنّا قد ألفنا كتاب تلخيص الأدلة على قدر ما عقلناها كان أصفاه، لأنّ العلم لا يدرك منتهاه. صدق اللّه جلّ جلاله: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾[1].

تم الكتاب، وربنا المحمود وله المكارم والعلاء والجود، والحمد للّه على ما ألهم وعلّم من العلم ما لا نعلم، وصلّى اللّه على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وحسبنا اللّه ونعم الوكيل[2].

ونجز في يوم الإثنين المبارك، الخامس والعشرين من ذي القعدة الحرام سنة ٨٨٤.

(١) سورة الإسراء ١٧/ ٨٥.

(٢) ي: + ولا حول ولا قوّة إلّا باللّه العلي العظيم، وصلى اللّه على سيدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلم.

فهارس الكتاب

١ ـ فهرس الآيـات القرآنيـة الكريمة.

٢ ـ فهرس الأحاديث النبوية الشريفة والآثار.

٣ ـ فهرس الأعـلام.

٤ ـ فهرس الأمم والجماعات والقبائل والطوائف.

٥ ـ فهرس الأماكن والبلدان.

٦ ـ فهرس الأمثال والحكم والأقوال المأثورة.

٧ ـ فهرس أسماء الكتب الواردة في متن الكتاب.

٨ ـ فهرس الأشعار.

٩ ـ فهرس الفرق والمذاهب والملل.

١٠ ـ فهرس اللغة والمصطلحات.

١١ ـ المصادر والمراجع.

١ ـ فهرس الآيات القرآنية الكريمة

٣ ـ سورة آل عمران

٤ ـ سورة النساء

٥ ـ سورة المائدة

٦ ـ سورة الأنعام

٧ ـ سورة الأعراف

١٠ ـ سورة يونس

١١ ـ سورة هود

١٦ ـ سورة النحل

١٧ ـ سورة الإسراء

١٨ ـ سورة الكهف

١٩ ـ سورة مريم

٢٠ ـ سورة طه

٢١ ـ سورة الأنبياء

٢٦ ـ سورة الشعراء

٢٧ ـ سورة النمل

٢٨ ـ سورة القصص

٢٩ ـ سورة العنكبوت

٣٠ ـ سورة الروم

٣١ ـ سورة لقمان

٣٢ ـ سورة السجدة

٣٣ ـ سورة الأحزاب

٣٤ ـ سورة سبأ

٣٥ ـ سورة فاطر

٣٩ ـ سورة الزمر

٤٠ ـ سورة غافر

٤١ ـ سورة فصلت

٤٢ ـ سورة الشورى

٤٦ ـ سورة الأحقاف

﴿قل ما كنت بدعاً من الرسل...﴾	٩	٤١٠
﴿فسيقولون هذا إفك...﴾	١١	١٠٠
﴿فما أغنى عنهم سمعهم...﴾	٢٦	١٣٤
﴿يا قومنا أجيبوا داعي اللّه...﴾	٣١	٤٦٦

٤٧ ـ سورة محمد

﴿فاعلم أنه لا إله إلا اللّه...﴾	١٩	١١٣، ٢٢١
﴿واللّه الغني وأنتم الفقراء...﴾	٣٨	٥٢٤، ٦٦٤، ٦٧١
﴿ذلك بأن اللّه مولى الذين آمنوا...﴾	١١	٦٢٥

٤٨ ـ سورة الفتح

﴿الظانين باللّه ظن السوء...﴾	٦	٢٨٤
﴿محمد رسول اللّه...﴾	٢٩	٣٥٤، ٣٥٥

٤٩ ـ سورة الحجرات

﴿وإن طائفتان من المؤمنين...﴾	٩	٨٣٦
﴿إن بعض الظن إثم...﴾	١٢	٢٨٣
﴿قالت الأعراب آمنا...﴾	١٤	٧١٥، ٧١٦

٥٠ ـ سورة قٓ

﴿قٓ والقرآن المجيد... شيءٌ عجيب...﴾	١، ٢	٧٧٧
﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم...﴾	٦	٣٨
﴿إلا لديه رقيب عتيد﴾	١٨	٤٨٣

٥١ ـ سورة الذاريات

٥٣ ـ سورة الطور

٥٣ ـ سورة النجم

٥٤ ـ سورة القمر

٥٥ ـ سورة الرحمن

٥٦ ـ سورة الواقعة

٥٧ ـ سورة الحديد

٥٨ ـ سورة المجادلة

٥٩ ـ سورة الحشر

٦١ ـ سورة الصف

٦٤ ـ سورة التغابن

٦٥ ـ سورة الطلاق

٦٦ ـ سورة التحريم

٦٧ ـ سورة الملك

٦٨ ـ سورة القلم

٦٩ ـ سورة الحاقة

٧١ ـ سورة نوح

٧٢ ـ سورة الجن

٧٣ ـ سورة المزمّل

٧٤ ـ سورة المدثّر

٧٥ ـ سورة القيامة

٧٦ ـ سورة الإنسان

٧٨ ـ سورة النبأ

٨٨ ـ سورة الغاشية

٨٩ ـ سورة الفجر

٩٢ ـ سورة الليل

٩٣ ـ سورة الضحى

٩٤ ـ سورة الشرح

٩٦ ـ سورة العلق

٩٩ ـ سورة الزلزلة

١٠٦ ـ سورة قريش

١١١ ـ سورة المسد

١١٢ ـ سورة الإخلاص

٢ ـ فهرس الأحاديث النبوية الشريفة والآثار

[حرف التاء]

[حرف الحاء]

[حرف الخاء]

[حرف الدال]

[حرف الراء]

[حرف السين]

[حرف الشين]

[حرف الصاد]

[حرف العين]

[حرف الغين]

[حرف الفاء]

[حرف القاف]

[حرف الكاف]

[حرف اللام]

[حرف الميم]

٣ ـ فهرس الأعلام

[حرف الباء]

[حرف الثاء]

[حرف الجيم]

[حرف الحاء]

[حرف الغين]

[حرف الفاء]

[حرف القاف]

[حرف الكاف]

[حرف اللام]

[حرف الميم]

٤ ـ فهرس الجماعات والأمم والقبائل والطوائف

٥ ــ فهرس الأماكن والبلدان

٦ ـ فهرس الأمثال والحكم والأقوال المأثورة

٧ ـ فهرس أسماء الكتب الواردة في متن الكتاب

٨ ـ فهرس الأشعار

٩ ـ فهرس الفرق والمذاهب والملل

[حرف الألف]

[حرف الباء]

[حرف التاء]

[حرف الثاء]

[حرف الجيم]

[حرف الطاء]

[حرف العين]

[حرف الغين]

[حرف الفاء]

[حرف القاف]

[حرف الكاف]

[حرف اللام]

[حرف الميم]

[حرف النون]

[حرف الهاء]

[حرف الواو]

[حرف الياء]

١٠ ـ فهرس اللغة والمصطلحات

[حرف النون]

[حرف الهاء]

[حرف الياء]

المصادر والمراجع

١ ـ ابن أبي الوفاء، أبو محمَّد عبد القادر بن محمَّد بن نصر اللّٰه القرشي الحنفي: الجواهر المضيّة في طبقات الحنفية، حيدرآباد ١٣٣٢هـ/ ١٩١٣م.

٢ ـ ابن قطلوبغا، أبو العدل زين الدين قاسم: تاج التراجم في طبقات الحنفية، بغداد ١٩٦٢م.

٣ ـ البزدوي، أبو اليسر محمَّد بن محمَّد بن الحسين بن عبد الكريم:

كتاب أصول الدين، تحقيق هانز بيترلنس، القاهرة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.

كتاب فيه معرفة الحجج الشرعية، تحقيق ماري برنانند وإيريك شومون، القاهرة ٢٠٠٣م.

٤ ـ البلخي، أبو مطيع: كتاب الفقه الأبسط، تحقيق محمَّد زاهد الكوثري، القاهرة ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م.

٥ ـ الحكيم السمرقندي، أبو القاسم إسحاق بن محمَّد: كتاب السواد الأعظم، بولاق ١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م .

٦ ـ السمرقندي، أبو سلمة محمَّد بن محمَّد: جمل أصول الدين، تحقيق أحمد سالم قلاؤوز، استنبول ١٩٨٩م.

٧ ـ السيوطي، جلال الدين: تحفة الجلساء برؤية اللّٰه للنساء، تحقيق محمَّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٨ ـ الصابوني، أبو محمَّد أحمد بن محمود بن أبي بكر نور الدين:

كتاب الكفاية في الهداية، مخطوط مكتبة جامعة يال ٨٤٩، ص٥٥ ب ـ ٢٥٩.

كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، تحقيق فتح اللّٰه خليف، الإسكندرية ١٩٦٩م.

٩ ـ اللكنوي، أبو الحسنات محمَّد بن عبد الحي بن محمَّد: الفوائد البهية في تراجم الحنفية، القاهرة ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م.

١٠ ـ الماتريدي، أبو منصور محمَّد بن محمَّد بن محمود: كتاب التوحيد، تحقيق بكر طوبال أوغلي ومحمَّد آروتشي، أنقرة ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.

١١ ـ النسفي، أبو المعين ميمون بن محمَّد بن محمَّد بن مكحول:

تبصرة الأدلة، تحقيق كلود سلامة، دمشق ١٩٩٠ ـ ١٩٩٣م.

بحر الكلام، تحقيق ولي الدين محمَّد صالح الفرفور، دمشق ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

كتاب التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق حبيب اللّٰه حسن أحمد، القاهرة ١٩٨٦م.

١٢ ـ النسفي، حافظ الدين أبو البركات عبد اللّٰه:

عمدة العقيدة لأهل السنّة، تحقيق وليام كورتن، لندن ١٨٤٣م.

كتاب الاعتماد في الاعتقاد، تحقيق عبد اللّٰه محمَّد إسماعيل، فرانكفورت ٢٠٠٣م.

١٣ ـ النسفي، نجم الدين أبو حفص عمر بن محمَّد: العقائد، تحقيق وليام كورتن، لندن ١٨٤٣م.

١٤ ـ حاجي خليفة، مصطفى بن عبد اللّٰه: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، استنبول ١٩٤١م.

- M. Bernand, *Le Kitāb al-Radd ᶜalā l-bidaᶜ d'Abū Muṭīᶜ al-Nasafī*, in: Annales Islamologiques 16 (1980), S. 39-126.
- C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur I*, Leiden, 2. Auflage 1943-1949.
- A. Brodersen, *Abū Isḥāq al-Bukhārī al-Zāhid al-Ṣaffār*, in: The Encyclopaedia of Islam, 3. Edition, Vol. I.
- A. Brodersen, *Der Schlaf ist der Bruder des Todes. Einige Traditionen über Schlaf und Traum und ihre Funktion in der theologischen Argumentation aṣ-Ṣaffār al-Buḫārī's (gest. 532/1139)*, in: C. Gilliot, T. Nagel (Hg.), Das Prophetenḥadīṯ. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse, Jahrgang 2005, Nr. 1, S. 98-107.
- D. Gimaret, *Cet autre théologien sunnite: Abū l-ᶜAbbās al-Qalānisī*, in: JA 227 (1989), S. 227-262.
- D. Gimaret, *Les Noms Divins en Islam*, Paris 1988.
- U. Rudolph, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden, NewYork, Kōln 1997.
- U. Rudolph, *Das Entstehen der Māturīdīya*, in: ZDMG 147 (1997), S. 394-404.